

Aug 86

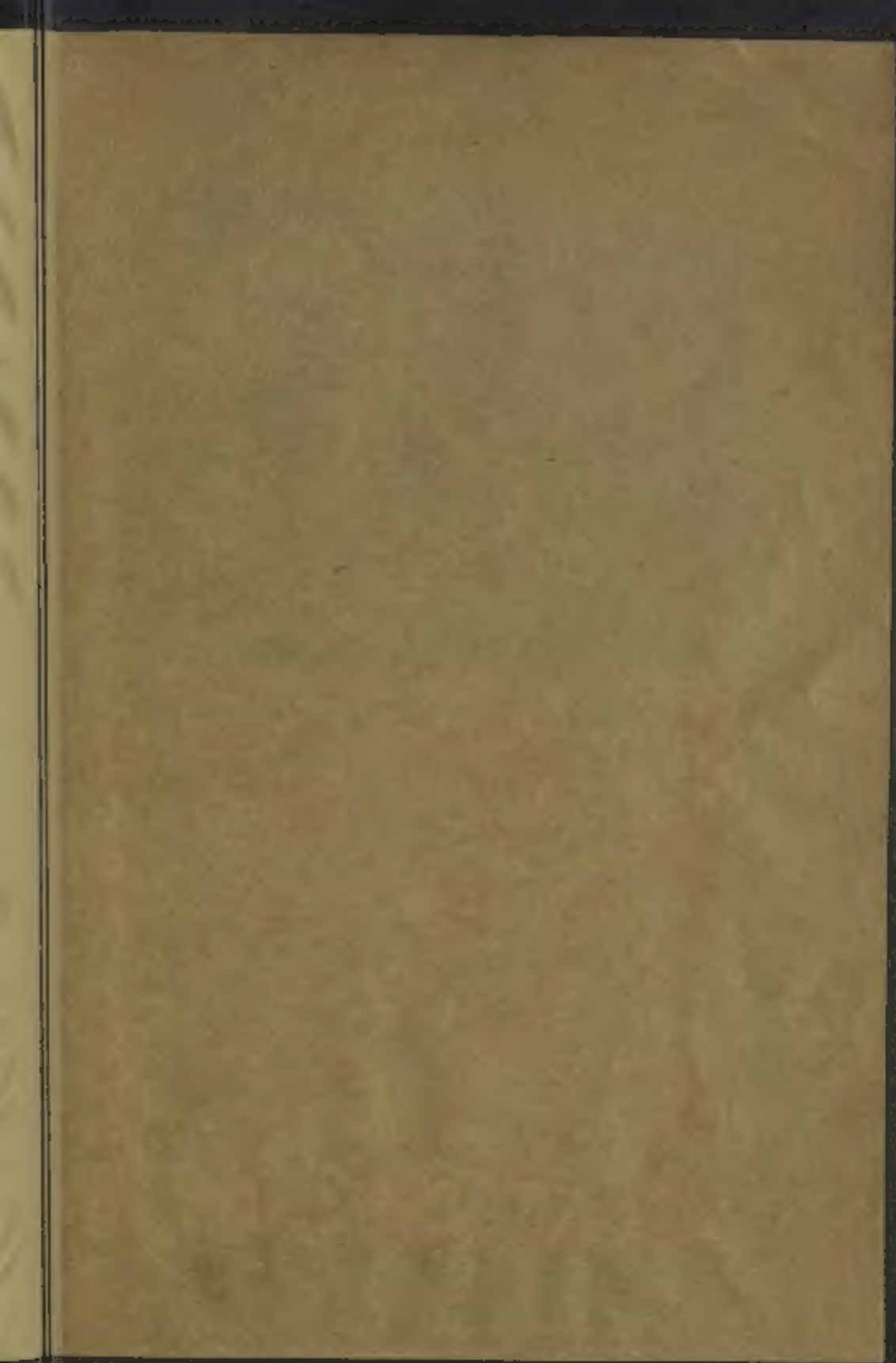
28 May 86

LIBRARY

JAFET LIB.
15 JUN 1991

JAFET LIB.
9 - DEC 1993

JAFET LIB.
30 JUN 2007
Circulation Dept 1



عشر
الاسم
لا

مجموعه

الردود على الخوارج

جميع حقوق الطبع محفوظة

ليوسف أبي كرم

البرماني

1894
74557
٧١
٢١

مجموعة الردود على الخوارج

للقديس توما اللاهوتي المعلم الملائكي

الكتاب الاول

ترجمه من اللاتينية وعلق حواشيه
واضاف اليه ما يوافق المقام من اية فلاسفة الغرب
واشهر فلاسفة العرب

المطران نعمة الله الي كرم الماروني

اسقف ميندو شرقاً

ومستشار مجمع الكنيسة الشرقية المقدس

59473

طبعة المرسلين اللبنانيين - جونية (لبنان)

١٩٣١

Can. July 1945

LIBRARY
UNIVERSITY OF
TORONTO
1891

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مكتبة
جامعة تورونتو

مقدمة الكتاب

ان المواضيع العديدة التي طرحها القديس توما الاكوييني
لكثيرة الاهمية كما لا يخفى : وانه ليعتذر على اي عقل بشري
ان يستجليها جميعها ويستندها الى ادلة تزيل الريب وتستلزم
الاذعان . لان التعمق في درسها يقتضي له ، فضلاً عن توقد ذهن
نادر المشيل ، وبراعة فطرية في تنسيق الابحاث وتجنبها ، شغف
بالحقيقة وجلد كثير في التنقيب والتفتيش مما يستغرق الوقت
الطويل ويستنفد الجهود المتواصلة .

وقد وهب القديس توما فوق هذه كلها غيرة متقدة على
نشر الحقيقة واثباتها لا بين المسيحيين وحدهم بل بين جميع
البشر ليستفيدوا من معرفتها ويسترشدوا بنورها متى عرفوها .
ولم يكتف المعلم الملائكي بان يشرح عقائد الديانة المسيحية
ويدهمها بالحجج القاطعة المستمدة من الآيات المستزلة والتسليم
الرسولي ونور العقل قصد ان يثبت صحة تلك العقائد ويحمل
المؤمنين على التثبت بها ، بل خصص ايضاً قسماً من اوقاته لمعالجة
غير المسيحيين ومناقشة فلاسفتهم وعلمائهم ولا سيما العرب منهم
كالفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم اجلاء للحقيقة

التي يتركز عليها الدين مقتصرأ على الأدلة المستفادة من العقل دون سواء مفرقاً بين غث اراء اولئك الفلاسفة وسميتها مفندأ ما فسد ومقرأ ما صحح ووافق .

ومن البديهي ان هذا العلم صعب سلوكه واصعب منه التعبير عنه بما يدل على معانيه دلالة مطابقة لحقيقتها من كل وجه . فان القديس توما متفرد ببلاغة اسلوبه وبعد نظره وسمو مداركه يبرهن لك عن ذلك تبائن الشروح التي علقت على تأليفه التي تتطلب في مترجمها وجوب استجماع الفكر والوقوف على دقائق تعليم الفيلسوف القديس ورائه المويضة ولا سيما في ما يتعلق بالفلسفة الطبيعية .

وليس كتاب « مجموعة الردود على الحوارج » اي الذين لا يدينون بالمسيحية سوى احد تلك التأليف امتاز بين مصنفات القديس توما بدقة المعاني وبلاغة التعبير . ولذا قد احجم بعض المعجبين به عن ترجمته وقد حاول كثيرون ان يخدموا العقل البشري هذه الخدمة فلم يفلحوا رغم طموحهم الى نشر هذا المؤلف لتميم فوائده لان صعوبة الترجمة ثبطت عزيمتهم وخافوا ان يصدق فيهم القول المأثور : « ليس المترجم بأمين » وسبب ذلك انه قل ان يؤدي المعاني الواردة في الاصل دون ان يضعف قوتها او يشوه جوهرها فبقي هذا المؤلف الجليل سبعة قرون منحصرة فائدته بجملة في المتضلعين من اللغة اللاتينية .

﴿ ب ﴾

فأحدنا بعد الانسكان عليه تعالى ان نقل كتبه اسوة به
الى اللغة العربية كيلا يجرم اسوة فوائده يدوم الى ذلك
مثل المؤلف بقديس ثم من دونه كتب مسقة " كقطاس
الاحكام " و " فلسفة سطرية " من الخطوى في اعين القراء تخص
منهم بالذكر مسلمي الاقطار العربية ولا سيما مصر التي مسقت
سائر كتب الاقطار في مصدر العنود وفي الاصلاخ على ما صفة
نوايج الغرب والتي على كتب الكتب وغيرها العلماء والادباء
واعربو عن اعتقادهم وامثالهم سميا في تعريف لغرب الى
الشرق والشرق الى العرب وعظموا الجود التي سدت في هذا
لسبيل تسهيلا تقريب القلوب وتوحيد النظريات وقد كان سببا
الى اللاتينية كتاب " النجاة " لتأليف العرب الشيخ الرئيس ابن
سيد وفتح عظيم وذئير طيب في القوس . فشجعت دلائل
ارتياح المفكرين على مواصلة الجهد فعرينا " مجموعة الردود
على الخوارج " التي تقدم بها الآن الكتاب الاول لمحيي العام
والحقيقة . وقد عبق عليه الخواشي والشروح التي استر بها المس
لايصح ما يكون قد اشكل همه توفير الوقت مطالع الكرم
واحدنا اغلب الشروح عن ائمة فلاسفة لغرب وشهر فلاسفة لغرب
حتى يتصح للجميع ان الرابطة لمكزية موحودة حينما توحد
الرعة الصادقة في انتقش عن الحقائق راحن ان يشمل القارئ
بعموه ما قد يكون نرس الى الكتاب من الاعلاط وشوة
بحاسه او انقص قدره متمين ان ياتي بالعائدة التي توخاها المعلم

ت

املائي من تأييده العيس اي نشر الحقيقة و قد ر - لتوفيق
 يكون قد بنا مستعانا ونعمنا بي لغتنا وامتنا - حق الله الاماني
 وسدد خطواتنا الى الخير







لثلاث الرحات

الطراز فضيلة أبي كرم الماروطي

اسم مبدؤ شرقاً ومسناد مع الكعبة الشرقية المقدسة

ترجمة

صاحب السيادة العلامة الفاضل المطران معمة الله ابي كرم
اسقف مبدو شرق ومستشار المجمع المقدس
للكنائس الشرقية

اسره ابي كرم

تبع هذه الأسرة الكريمة في قصة ٥٥٥ من اعمال التي التابعة لمحافظة
جبل لبنان ، وهي بلدة جميلة الموقع قديمة المناظر تحيط بها عابات الصو
وتتدفق اهلها بالدعة واللفظ ورقة الشمل ، ويتوحد اليه المصطفون في فصل
حر للراحة من عناء الاعمال واستعادة قوهم معبه وحسنة ثابتوا لهم
في ربوعها من احب هذا والدة .

في هذه الالة المجلدة بكل هذه المعاني نشأ صاحب السيادة من
والدين هما صمد دانيال ونور غالب ابي كرم من الطائفة المارونية عرو
ماتقوى وسلامة اسيرة وده نفس ورقة ، عدة حمة اولاد ثلاثة ذكور ،
جرجس ويحيى والمسيحور لويس وانيل طيفة ومبس .

من الاولاد الذكور المرحوم جرجس الذي جاء به سنة اربعة ١٩٣٠
بعد حياة صالحة مليئة بمعوت ، وانسبور . لويس بني تم عوده في وسایل
ولا يزال منذ سنين في فرنسا يسعد في كثير من الاعمال الحرة وهو مشهور
بألميته ومقدرته الكتابية باللغة الفرنسية وقد انشأ هناك مجلة دينية ادبية
محمودة الان .

للمرحوم جرجس ولدان هما الاب الفاضل القس . روني من الرهبانية
المنشية والقدس في اللاهوت والفلسفة واخى القانوي ، ويوسف الترجحات في

سراً بعد ما قمت له به دون كثير من صبية لقوة من المدحول
الى ذلك العهد الطلي الزاهر فشكر به ونصه بكل قواد على احواله
الفضائل والتصلع في العلم ، و - به ذكوره وشحه وحسن قدرته على
به في مداح ، جرح به في حرا ، فك - بحر في حرا كل سنة
القدم الاوفر من جواتر صوره في حرا - بهك ومجسد لموضع مربية
التي كان يتدارسها ، فاحه - به و قدوه واحد ومجوده بكل نوع
الرعاية والتقدير لاحتجاده وتوسعه وفطنه ورجونه ، ، ستحق من سارت
التنسيق والاطراء .

وبعد - به عروبه بعبه ولادته قبل على دراسة اللاهوت والفلسفة
والحق اعينى وبنى و - به يدا في العلوم النظرية العالية وفي - به ٨٧٥
قبل لا - به - به من - به في - به و - به مع رفقة
الى المدرسة الحديثة وب - به - به - به - به - به - به - به
اتما وقدم عنها امتحانها ثم عن تدرجه ومن ثم شق عليه - به - به - به
الطغمية مربية و - به - به - به - به - به - به - به - به
قدم بذلك حسن قدم .

وتما بحسن - به - به - به - به - به - به - به - به
كان بعض - به - به - به - به - به - به - به - به
لانشاء انه سيكون من - به - به - به - به - به - به - به - به
وقد عر عن اعطاه ذلك اكثر من مرة فك - به - به - به - به - به - به - به - به
الادباء وبحضور الحكيم - به - به - به - به - به - به - به - به

« Maître de Glazi »

وبذلك اواد الاخذ بيده في حرا - به - به - به - به - به - به - به - به
بعض المقالات المنشأة او المترجمة - به - به - به - به - به - به - به - به
اليسوعيون قد اصدروها في ذلك عهد ثم - به - به - به - به - به - به - به - به
البشير فكان صاحب الترجمة يقوم بكل دقة وشدة - به - به - به - به - به - به - به - به
واتايف قال كل من ي مروره مكتبة صحيحة ونشط الى لاقدام

على ما نشره بعد حين من المصنفات العديدة التي اكتسبته اشتهار الواسعة
واعلت مكانته .

كرسون ونهرية للشيخ

في ١٥ ب من السنة ١٨٧٦ رفاه الطيب الاثر المطران يوسف حجاج
الى درجة اسكسوت مقدسة في كنيسة دير مار حرجس بحرقون القريب من
بيت شاب والذي كان يوهنر كرسياً لايرثية قدس

ولا كان الآباء اليسوعيين، وهم اسديده، على بية من فضائله وعلومه
مينوه في كليتهم سيروت استاد للالاسية والصربية وناظراً لثمة من التلاميذ
قدم بامام هذه الجمعية ثلاث سنين ومن ثم عهدوا اليه في المعاونة بتحرير
حريديتهم اشعر وحلاح مطبوعات مطبعتهم الكاثوليسكية وتأييد بعض
الكتيب الدينية والروحية والعلمية، يذكر من معاصريه الابون كوش وبلو
عدهم عربي عرساوي واشاف فرنساوي عربي وتعرير النواة الخيرية لمامه
التي صدره لثلاث ارجحت اسماء لادب الثالث عشر في حالة المال وهي
المتدنة كنيسة - « Roman Novarum » والتي يحتفل في هذا العام في
رومية العظمى مرور خمسين سنة على اصدارها احتفالاً شتافاً مطراً لخصورة
مناشط ولاقارب الحكومات رافية على اتحادها ساساً وصفت من النظم
للمعبر وحل لمشاكل المتكونة بين اممنا واصحاب الاعمال عما ينطبق على
مدول العقل وروح العدالة . واتصل خبر تفوقه في العلم وتعبه ناشئة بالثلاث
الرحمت المطران يوسف اسس رئيس اذقة بيروت فاستدعاء لسكران ستاداً
وناظراً في مدرسة الحكمة الادوية فاقم فيها ثلاث سنوات الف حلالها
كانه الاول « دعوة الالام في تعمير الكتاب »

وفي تلك الاثت كان اثنت رحمت المطران يوسف زعي الذي حلف
الثلث لرحمت المطران يوسف حجاج في رئاسة اساقفة قدس قد نشأ مدرسة
القدسين يوسف اليبانية في فترة شهور واحد بعثت عن كاهن يجمع بين

العصيلة والعلم وحسن لادارة ليكمل اليه تديبها فلم يجد احق من الخوري
بعمة به الي كره للقيام بهذه المهمة فاستقدمه اليه واستد اليه ادارتها فاستمر
في هذه الوظيفة سبع سنين سارت المدرسة حالها على قدم التحاح والازدهار
حتى توافد اليها الطلاب من كل قطر وهك ان كان نائباً في الحق القبول
منه «قطاس الاحكام» في ثلاثة محلات .

ثم اتفق مع الرئيس العام بلوغاية لاسطوية على تعميم الاحوة المدارس
من انشاء رهبانيته اللغات العربية واللاتينية ودرسية في ١٩٠٠ ر اشيا القريب
من برون فقام هناك ثلاث سنين دعاه بعدها المرحوم الامام فلاب في للمع
لتعميم اولاده في دره في حبيدة اش ووه عاده به .

وفي سنة ١٨٩٧ و ١٨٩٦ حدث في مدرسة الحكمة المارونية
ما حدا بعض الاباء الاساقفة الى معاد ودرسي اثنت الرحات المطران
يوسف الدبس صاحب الترجمة الى في السنة التالية لاجراء
الاصلاح الاداري وفي سنة ١٩٠٠ و ١٩٠١ في مدرسة عيه
التي انشأها هناك الآباء الكوشور .

وفي سنة ١٩٠١ في مدرسة الكوشور في قرية شوان
ثم صله رهبان دبر المحقق طلبة مسكون بدس هسه في حرم
للتن العربية والعربية وجميع ختمه هه هذه مهمة ثلاث
سنين .

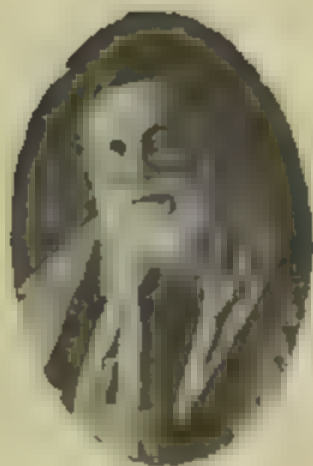
وفي سنة ١٩٠٦ كان قد تم في مدرسة رومية في رومية
العظمى فآلم ذلك قلب احسان ومبر على لسدة عدة اثنت رحمت
لها بيوس اعشر هه متوقعت وشار في مجمع الشرقي المقدس ان يبلغ
عنى صاحب امينة سيد الصريخ بوحوب تنه كاهن عم تقى حيدر
بالادارة يتولى رئاستها ويصلح شؤنها وبميد انشاء اليها واحد صاحب المنطقة
يفكر في من يليق لهذه المهمة فوقع اختياره على صاحب الترجمة فاستدعاه اليه
وقص له عن عمره على ايده في رومية العظمى بصط احوال المدرسة

« ن استقر مدو سيادة لطوار معة في كرم الف نصير للكتاب المقدس كثير الاعتبار طمع في بدوت سنة ١٨٨٠ . ومن الى العربية في خمس محلات (والسادس تهر للطبع) الدرس العلمي سيادة الكرديل مرياه ، وقد جد في ترجمت بحيث دع اش هـ عند مسيحيين والاسلام في سورن ومصر وبقرؤها باعجاب وث . وث هـ من علم في اعمق الكنيسة والاسلامية ، فصل في العربية حق القوي وعلق عنه شروحا تصويبة وطبعه في ثلاثة محلات في بدوت (١٨٩٠-١٩٠٦) .

« اذهب من حين الى حر للسلام على سيادة احر كرم في كرسه في مار بطرس في السلاسل) في نك سار لمارونية التي تظهر عليها ان ات اهد والسكور وقد طالبتا شعرة السجل التي جعلتها شه شي . بدور الشرقية . هناك يسكن سيادته مند سبي عبدة وهو عانس في العلوم الرقيقة ولثقوى الكهنوتية ، وكلمه قد انقطع عن اسلم وجمع نفسه للصلاة والتأمل والشغل . وهو لطيف الحديث ، حلو المعاشرة ، نشوش بوجه كالب احرون . يتقنى . ازبه معة وعطوب وبساعة لائعة وحل كامل .

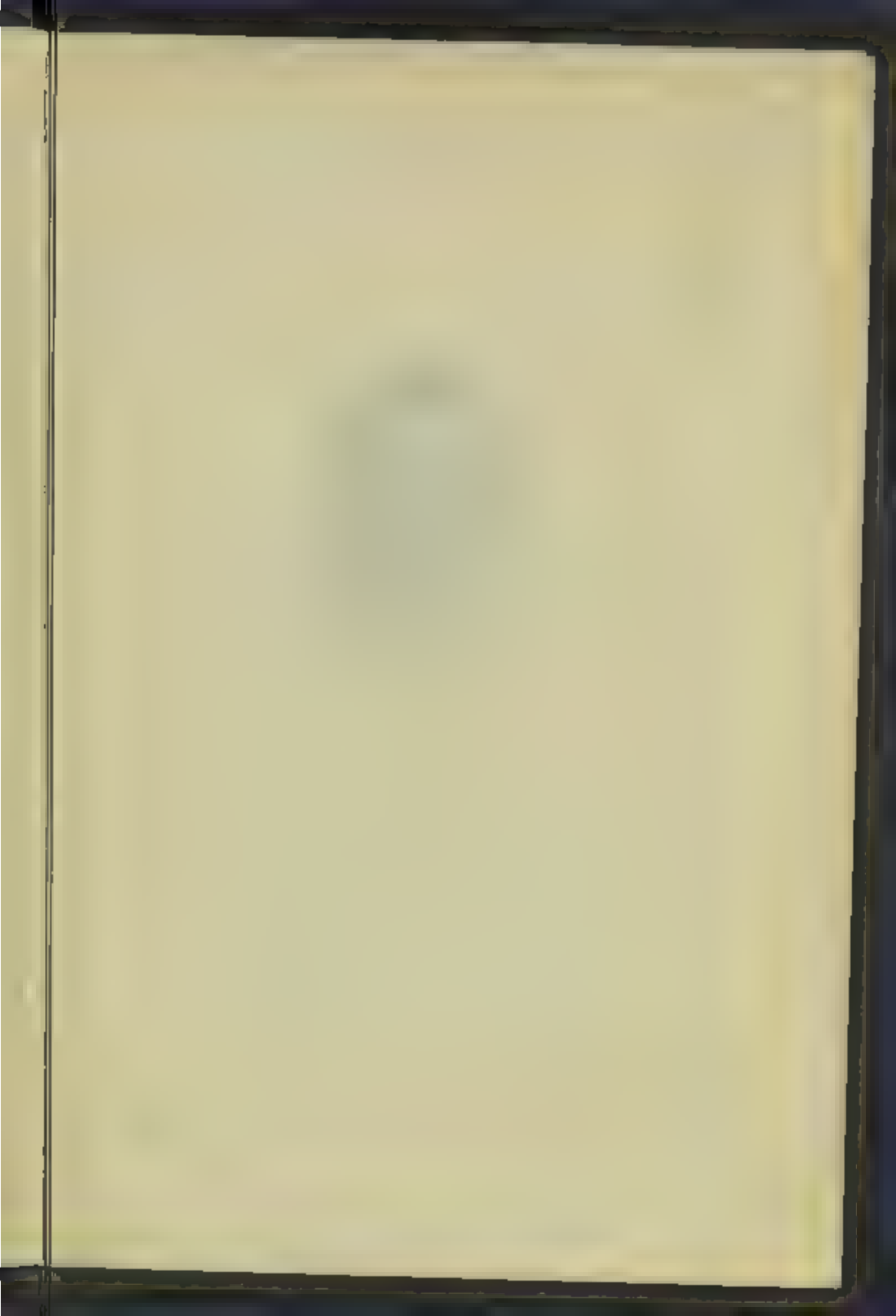
« وانه سطره اليك يقر على شعيتك . نرد ب نصير له من لادكار والاحاديث ويحييك اجرة مدينة هي تبعة ابائنا الطويلة وتاملاته الرقيقة . ويتحلل كلاماته من حين الى آخر دصتر وطن البعد ، وهي ذكرى مولة هذا احتمال من احاط اوت حرب الكدى . وهي تظهر على عبيد الطويل والمفكرتين .

« في خلال نك السبب المعربة باحارها وسانب حد سيادة كرم بنقل الى اللاتينية مع ديول وحوشي صافية مختصر « ما ور . الصيغة » لاس سين الفيلسوف العربي الكعدي الذي استخدمه القديس الكعدي ونوم لأكوبي بهم . شكن في درجات اللاتينية تي وضعها « كندسي وكند عره » وهي معروفة باسم « الش . » فهذا المختصر « النجاة » الذي سيطحه عما قليل اطر لما ري في ثونه اللاتيني لم يذمه فقد في عة احياة . وهو صعب



المطران نعمة الله أبي كرم

في شيخوخته



الرواية ، والاب يوسف الي كره شقيق الاسقف الجديد وعمرهم كانوا
من رؤساء الرهبانيتين ويمثلي الطوائف وعدد من الاشراف وقضاة الدول
ورجال حكومة ودوي اوساحة .

وبعد الجملة دعي القوم الى مأدعة انيقة وحيث انشاء عذرت التهيؤ
للاسقف الجديد .

ومن ثم حدثت توقع على سادته رسائل كثيرة مع لتقديم استشارة
مختلفة التي جاد بها عليه استشارته من عربيين وبلجيكيين وابيطايين
كثروا وملايين حربية كاملة وعيها .

وفي ليوم الثاني عطفي نقالة خاصة لدى الطبيب لازر اندر يوس العشر
الذي هناك بصارت ابوية وقدم له حلياً ثميناً للقصد وعين به رتبت بصفه
من الحزانة القاييكانية فخرج من بين يديه وقبضه بيمين متناه وشكر .

وما اتصل خلد تسقيمه بلداً اقبس الرئيس في مسقط رأسه وكثر
قري المثل المجاورة لها مثل صليبا وعين سعادة وبيت مري واديل ومار اشيا
وماز يوحنا القصة ومدونة سككت

وبعد سياسته نحى عن رئاسة المدرسة مارونية وبسط على يده وولاهته
في الكرسي ارسولي والاشتغال في ما كان يعرضه عليه الجميع المقدس من
مختلف دعاوى المروعة اليه من الشرق ولاسيما دعاوى الإرج ويطامها
ومنتصه ويسدي رأيه فيها وقد استعمل ما بقيه من الوقت الفرع في
تأليف الكتب ، حب عمل اليه ، ومع هذه هذه م يكن يبعث عن بدل
ما يوسه من المساعدات لادبية للمدرسة مارونية مدفوعاً الى ذات ما يحتاج
في قلبه من الفيرة الوطنية والمحة العائنية .

وفي السنة ١٩١٤ رر ووجه نائب مشهدة الاهل والاصدقاء والاستراحة
من عمل الاعمال فلقني حيثما حصل حروب التحويل واتفق ان تشتت الحرب
الكويتية في صيف ذلك العام فاضطرب يعمل في العمل في مركز عمله
مركب لحر من ميناء بيروت في واحة شهر تشرين الاول

وعد وصوه في وديه اخصى تنفق اعماله نشاطه المهود مواضلاً
 التأسف ولث مشعل ا - على اء ملاده فكان يقدم الصلوات الى
 الله من عليه راس الكه ورجع لاله ووجه في انهم ولم كتف
 ريثك سال على جميع لوسن مسكه ماشو من م موت بشو ووجه
 ابرو الذي كان قد معنى انه عدوه واور عدو كمار قومه وعفرو
 ابرو ربه على عود مني فحسب منه ذهب القداسة اليا بناد كروس
 طامس عشر - يدي فيه تفصيل دمه ووجه في ثنية قنوبية مستوف
 ي يدي دون عني مسكه الارجح في ادمه - ا فعل سادة مارجو
 وقد غريه مع سيج ورا عدو لاسي لخصم الدول على دمه
 قدم حيا - يدي وقته مع دول في لاسه دد عدد على
 بعض دول دمه شهم وحب على دون لاجري ا تفيد به ي
 على اربعة واربعة ا تفعل ذات من قبل لاه دول ووجه د كان
 حبيب ووجه شهور سحار عفو د - عدوه الكيه كانت هي
 دمه تدور قنص و - في سوية وسيفه في لاسه مارجو يجمع ايه
 ديجيون عد الحادة وهي كلب ملي حسب اسفرو اوله كل كيه تفيدو
 الهم عرفت انات مارجو اقدم تذهب عدسه سيجو في مارجو
 دمه وحي في مارجو ادمه وقد دد عد ذات من قنص دمه
 في حسب ان هذه مدات دمه ووجه د - في حن ثكمه
 وحسبه على تسهل و من سيجو في دمه دمه ووجه دكه
 خليل

وه كان مثلت ح - د كمن حمن عشر بجمع على - كان
 يقوم به صاحب امددة مارجو من دمه حيه ويشغل به من ثيب
 لافعه نفسه مارجو دمه مارجو ي كان دمه من كروي وسوي
 وحقن سوي عوه في قل مارجو مارجو لافعة مارجو دمه تشيد
 والاصر

10

[illegible]

وقد هدى سره في سبيل الله الذي كرمه الله بآياته ولا اله الا الله
الغني الذي رحمه الله بآياته ولا اله الا الله الذي لا اله الا الله
في ترجمته هذا لا اله الا الله الذي لا اله الا الله الذي لا اله الا الله
عز وجل اعزني الله الذي لا اله الا الله الذي لا اله الا الله الذي لا اله الا الله
والله اعلم بالصواب الذي لا اله الا الله الذي لا اله الا الله الذي لا اله الا الله
والله اعلم بالصواب الذي لا اله الا الله الذي لا اله الا الله الذي لا اله الا الله
لا اله الا الله

وفي وحر سنة ٩٣٩ هـ في واحة شقي في شقة من حيا
التي وديا كل مدينة وواد وادي في واحة شقي في واحة
وادي في واحة شقي في واحة شقي في واحة شقي في واحة
وادية حردة لأكبر وادي شقي في واحة شقي في واحة شقي
في حرس صاد في ١٢ كيلو دوا من دوا حدة في واحة

﴿ غ ﴾

• رسول وعدم وصديق معرفة • ذكرت فيه ما اتصل به من ترجمة حياته
وتعدد مؤلفيه وعلمه وصدرت ذلك خبره بسمه الكريم وثبت على
• هو هه اسمية وشهادة الكريمة وحجوده الشروعة في سبيل دين وأهم
وسمته « المعاصي » لأحرر للصادقة الشريفة ولصديق خميم معرفة ورسول
النام العالم في سبيل خير وحده الكريمة

تأليفه

قيل : لإنشاء هو الانسان أي ان كل امرء يعرف من رثت قلبه
وما يحفظه على القراطيس يكون عادة مقياسه ربه وفكره ومعدنه لصفية
وهو : نسأله بمرور ما ذكره الشافعي في وصف صاحب الترجمة وهي وضع
دليل على حقيقة مقامه • إليك بيده • ملخص ما جاء فيها •

التأليف المطبوعة

١ - ذخيرة الالباب في علم الكتاب

هو رسالة • ذهب إليه علماء العرب لعلمهم مخضعة من الشرح الصحيح
لمعاني للكتاب المقدس من مختلف النواحي التاريخية والطبية والاشهادية يستعني
به الطلاب من ذلك الصدد عن ترجمة ما وضعه بعض الاحياء المختلفة من
المصولات التي قد يفوتهم تناولها اما لجهلهم اللغة التي كتبت بها ، وما كثرة
• مكتوبة من • ، ومذهاب واما لان وقتهم الضيق لا يأذن لهم بذلك امراسة

٢ - قطاس الاحكام في ٣ مجلدات

يتضمن قواعد فقهية وفروغ كنسية مع تعديق عليها في حاشية ترشد
في مصادرها في خلق القانوني وسنن منه يدل على في الشرع لاسلامي وهو

﴿ ف ﴾

اول كتاب من نوعه في اللغة العربية يوجع اليه القصة والمغامر الكسبيون
وعوهم من ارباب القوانين وطلابه في دعوى الاحوال الشخصية التي لها محبتها
لاسيا الان في دارنا الشرقية .

ومنا هذا التأليف سلاعة تميزه القانوني ولا يجهل المتخصص لمشمل
هذه العلوم الشرعية والقانونية ما في هذا النوع من الكتابة من الصعوبة
ولذقة .

٣ فلسفة النظرية الكردبيل مرسية

نقله الى العربية عن كتاب مدرسي في عدة اجراء للطبيب لاثار العلامة
الشهير الكردبيل مرسية رئيس جامعة مالين في بلجيكا ، وضع حصيصاً
لتلاميذ صفوف الفلسفة في جامعة لوهان وقد تضمن مختلف الابحاث الفلسفية
النظرية ودروس ، وروا الطليعة والانتقاد بعروها هذا اثرأ حليلاً وطرفاً
مفيدة يجني منه طلاب المحكمة من هذه الصاد ثمة الفوائد القيمة . وقد
عجب به لسبب الكثرقيون ولاسيما لمصريون مدى كسره في سيدة مترجمه
يتنون على براعته وطول بابه وما اداء به من الخدمة اعلى التي لا تقدر
تتمن الى اللغة العربية .

٤ كتاب النجاة

كتاب لاس سيد امر فلامسة العرب يشتمل على العلوم التي اطلق عليها
العرب بعد ارسطو علم سب وروا الطليعة ترجمه صاحب السيادة عن العربية الى
اللاتينية وعقب عليه شروحات ذات شأنة الفوائد ذكرأ فيها ما يقاسل
اكثر من اقوال شمس مديس القديس توما لاكوبيني معروف الى علماء العرب
إمام فلامسة العرب وقد سالت هذه الترجمة تحفة فلفه لملها العربيون
ولاسيما المستشرقون منهم بالاعجاب والتقدير وحلوه في دوة فوائد لمعة .

٥٠ مجموعة الردود على الجوارح

كتب وضعه ادم توم لاكوني كـ فلاسة عرب جامعة الانجليزية
في اربعة مجلدات روي فيه عن اللاهوت وخلق الانسان واسباب منحه
كادى الى ان ياتى شر وخرى واسباب تفردهم واسبابهم على بحث
الامر اليه وقد علم . وفقى من كتاب واسبابى اربعة مسجبه براهين
مستعدة من نور عقل خداعي لانه واسبابى . عزمه شيخ في فساد
ووجوده صالحة واهلية به واسبابى حكمة واسبابى روحه واسبابى
سادة عقله لاولى في حريته . فاسمعه على فساد لاهوته وادقة في
دقة روي موحدا وادقة روي . واسبابى واسبابى عقله في حواس
شراح واديد كادى الى لاهوت واسبابى وادقة

التي كيف اجازة المطمع

١٠ علم لاحتاج

هذا العلم من . حيث لاهوت واسبابى واسبابى واسبابى
لغيره علم يمكن مدود واسبابى كعبه يعرف واسبابى واسبابى
يكسو فيه . راي حاكمه واسبابى واسبابى واسبابى
مؤلفه هذا الشان . فتنه من شعبة لادفع به لافرح واسبابى
لهيئة الاحكامية كالحكومات واسبابى واسبابى واسبابى
والترارعين والطاعات والامر والادب . روي واسبابى واسبابى
العلاق واسبابى . من حقوق واسبابى واسبابى واسبابى
الامن واسبابى في مدع مسكويه .

٢ المحاكم الكنسية

كان جميع قضاة صاحب الولاية من صوب محكمة كنسية معينة كنيسة
تصميم وشكل محكم في جميع الدواوين التي تقع فيها ولا يبيح الله
عدهم للفداء ومعه من الكسبيين وغيرهم من رجال الدواوين وصلاته من
احتصاص بلادنا بالمحاكم لوجبة محلات صوب محكمة في الدواوين المتعلقة
بالأحوال الشخصية .

٣ أدينته الأدبية

هو الجزء الرابع من كتاب مدونة ديانة الله جامعة بوجه وفي هذا القسم
الكتاب لأثر كبرياء مربية الله معترف فيه عن تربية ولا يبيح الله
تربية البشر ولا تدعيه ثم مضى بعض وهذا من صلب عليه بسطوا
فيهم أدينته الأدبية وتوجه فيه من الأدينة يتحدوا صوابه وحصلت حيث
الكتاب مذارها على الحق صبيحي لأعني والعدوي وقد يروى عنه من حق
الاستعداد مع بعض الأدينته مختلفة في كاشوشة وادها وقد علق
على هذا حوشة في هذا وصاحبه وشهدت الأدينته في هذه الأدينته
من مصولات في هذه الأدينته

وصاحب الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
للصنيع في علم الأخلاق والأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
على أن الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
اكتسبت عليه من سمو الأفكار وحليل معنى وقوة الفكرة ومبانية تركيبها
وهذا على أن الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
وهذه خاصة من استعمل الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
و من أدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته
ترجمة في هذه الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته الأدينته

وشعب بالادب شعباً عظيماً ساهراً الليالي متنشئاً بملء انشاد في التائب
وامتار بالمقدرة الخطية وفصاحة اللسان وختير الاوضاع للقوية ولوضوح
الثقة التي يطرقها احد من قبه ترى كتاباته على وعظمايته في الالاعة
وحسن الاداء . فاذا قرأت حال لك انك تقرأ شبروب او النشائي او
البارحمي او غيرهم من امراء الفلسفة والادب وقلمه .

العرف والعزائم

نحي صاحب اليد المزعجة باحلاق شخصية حادة ومربى فريسة عالية
لا نرى بداً من الاتباع اليها ولو يوجب الصارة بعد الحق موضوع لدي بنا
على النفس معالجته .

اشتهر سيادته بالرعاية المؤدية بما فطر عليه من روحية والمقدرة
والفضيلة والعم والحكمة اياً كان من محدثيه على صفاته وحقايقه . وهـ ان
نقترب منه حتى يستملكك الاحترام ، احترام الفضيحة الطاهرة اذلتها على
اسرار وجهه ومحياه وباحدك الاعجاب من ذلك العلم الواسع لمتعد مع الفضيحة
تجداً شديداً ببقية المهابة والاحترام ، ويسدد ربه سيادته ويجعله لطيف
لمعادنة قوي العزيمة والافئاف

وربته انه بحكمة سامية وعية على الادب المسيحية متفدة ، وحة حادة
مفوس متفدة . هذا الحبل الامي حلتك يوجه كل عمده اى عاية سامية هي
خدمة الله والكثيرة مفدة ويترفع على الاحرب ويجمع في نفسه صفات
المعلم والكاهن ، والاسقف ، والراعي ، والمهذب والواعظ .

وتربت معه لاس ورقة لاحلاق بحيث كان يقابل الجميع بالمشقة
والشر وكان رعم محته للمطاعة والكتابة والتأليف بصفي لمحدثه ويسعى
حمده مسعدته ، ولكنه لا شمن به لا لاعتقده بالمتبعي . ابيه والطاب
مهورته . ولكن ربه يتنس تحت لانتدمة ملائكية اني تراقق حديث
سيادته ولا تقاديره الا نادراً .

أما رهبه وتروعه عن حاصل العلم فقد بلغه الى حد الكمال .
فكان يعيش في ديار وهاب التي كان يعلم فيها وفي رومية وهو ساق
كاحد وهاب الخاضع في نومهم شكل تدقيق وكانت البساطة في مسكنه
والقناعة في مأكله تزيّن حياته . وكل من رآه في رومية بعد ان رآه
من الشهرة بتابعه العديدة في شهره شرقاً وغرباً فحجب من تلك البساطة
التي كانت مسكنه ، ومن تلك القناعة الرفيعة حياته .

أما محبته لله وعادته لمريم المجدل والتدبير . وحترامه للكنيسة
معدسه فحدث عنها ولا حرج . كان ، عندنا ، يأخذ كتاب صوامه ، يظهر
تصوير عبيد الله ، قائمة طويلة تحملها لراحة والاحتشام ، وتلقي عليها الفصيلة
الهامة والرخصة ويرسم عليها لتمثيل معصية الله واستعداده التوضيح السابق
ولاحظة المروحة بالحكمة والبساطة . وكان يعمل ان يتلو صوامه امام
القرآن المقدس ومنه كان يستمد القوة وانشاط على العمل . وقد امتاز
بتدقيقه في القيام بواجباته الروحية ، وتنوع خاص في تقديمه لقرآن وتلاوة
القرآن . فكان وهو في الثوب يقدس كاتبه يقيم القداس الاول بالاحترام
الائق والتأني الواجب لاسرار الله .

وكان في صلوات فرضه كاتبه حد هذه العرش الهادي يصعد التسبيح
محبة متقدمة

ومحبته لله محبة جملته يردد مرة على الكنيسة المقدسة وسوع يحيى
على طائفته ويسعى لزيادة محبة وحرير منها ، وكثير ما كان يردد هذا
القول . « يا مولود مولود صالحة به رزعت انت يا حبيب حبيبة » وعندما
كان يذكر وصته وما يحفظه من اهم عربية عن المسيح كان يشدرو
قلبه حراً وباحد يحكي تلامذة المدرسة فاروية على ان يحملوا كلمة
الانجيل الى خارج حدود لبنان ويبادوا بكلمة الله حتى يملك المسيح على
اهم لا تتعدى لا مسافة قريبة . وكان يقول . انه مستعد ليخصص قلباً
ومرء من ماله لكل من يتعدى لتشيع الانجيل في ما يحاور لبنان من البلاد
البعيدة عن معرفة الحق .

وہ جس کی حیثیت سے وہ دکاندار سے خریدتا ہے اور اس سے
 دکاندار کو نقد کا تحفہ ہی دیتا ہے کہ وہ اس کا بیوی

وكان ستم مكتبة في مكة بعدة من نسخ في 1.1
وم يسمونه بـ بولف من علمه حب وشفقة ورحم و ٩٠٠ م
صلى الله عليه وسلم في ١٠٠٠ م في ١٠٠٠ م في ١٠٠٠ م
وحيث كثرة الكار بضعه بـ ١٠٠٠ م في ١٠٠٠ م في ١٠٠٠ م
فقد علمه المودة

قال لاهد عذبة في مرضه لاهد وادى شحمه وادى له امره
من حبه ائمة وادى له امره وادى له امره وادى له امره
حبه

[illegible]

عمودہ ملی سار

وفي لبيب لم أكن أعاد داحي الحنين إلى الوطن
ولاهل وسند في قدوم في سب ود غادر عاصمة الكتلكتة مشياً
لاكره في فورة و... بحر في بدوت فوصل ليها صبح لست ٣٠
ب وقد جرى في ساعة وعلى لبيب استلم بديق غلامه ورست
له الحكومة للساية رفق حاد فيه في لاه وروست مثلاً استغله
باسم ومن لبيب س... تروا في كاتبة نية القيس مرحوم غاروبيه

آخر الاعظم الينا يوم الحادي عشر فوجه اليه بواسطة صاحب النيابة وزره
الكردينال منلي بركة موزعة في ٢٧ شاط من السنة الحادية تلقى القصاد
رسوبه في دعوت وعيا تمتى صاحب القدسة سيادته احسن التمنيات
ويهدي اليه بركته رسوبه فعيل صاحب النيابة القاصد رسولي السيد
عريديان حبابي هذه العرقية بعته الى صاحب السادة في المستمى فائر
دلت في عب سيادته احمل تأخير وحسن قلبه فعيل منار لام لاهير
وللسيد القاصد ويدر يرفع بركة الى السدة الابونة الداية بشكر فيها
للصبر الاعظم تدره لاوي ويحدد جهود بلفه بالسدة رسوبه وحصوله
السوي نائب اسد مبح وقدم صاحب النيابة القاصد الرسولي احسن
حاضاته الالانية وكان بياضته بقرود في لاسوع مرة وانتين سيادته بابه
وباسم الكرسي الرسولي

الكتاب الاول

ترجمة الكتاب (١)

الفصل الاول

في دس حكيم (١) يوحنا الذي يتقدم الحكمة القديسة (٢)

« فاني قد باعني وشفتاي غداً للفقير » (اثنان ف ٨ عدد ٣)

أنا ما جرى عليه استعمال احمور ورأى الفيلسوف (٣) وحبوب

(١) حول اللاتى اعدبىر ، تصدته ترجمة كتابه هذا الاول ثمة فصول
تجرى البحث فيها عن ثلاثة مور وعديدين قصده في هذا مولف وشيخ
ببب انواع خفيفة التي تنوعى صاحب (١٣) وثبت بين الرئيس الذي
يتجرى الحى عليه في ٥٠٠٠ هذا (١٠) ما لا يمر لأول قدر الكلام
فيه على شيين وهما دس الحكيم (١) وهو (١) وثانيه وهو شيعة
قدمه في ١٠ وهو ما هو القرض من وضع هذا الموقف .

(٢) يقول دس الحكيم اي الواجب المترتب عليه القيام به من حيث
هو حكيم اي منص على علم اسفة هو (١) به يعنى الحكيم ان يصرف
بطره الى اعتبار عية الاشياء و (٢) واستعت عن عية الكون و (٣) من
أخص واحدته ان يوقف بطره على تأمل خفيفة و (٤) وحصولاً على
الحقيقة الاولى و (٥) واحداً عليه ان يتوفر على دفع البطل المضاد لحقيقة
المدأ الاول والأسمى .

(٣) يريد باسم « فيلسوف » رطو وكل مرة يرد عيبك سم الفيلسوف

فاهم بطلو

اتدعه في عظمة الاشياء التي هي (كما ورد في ف ١ ش ٢ من
 الطويقات) إنما هو أن اسم الحكماء يطبق على الذين يرون
 الاشياء على وجهها القويم ويجيدون تدبيرها وسببها كما ينبغي
 ولهذا من جملة ما يتصوره الناس في حكمها انه هو مذكره
 الفيلسوف في ف ٢ من مقدمته على الفلسفة الالهية حيث
 قال : شأن الحكماء الذين و جميع الاشياء التي تدبر
 وتمتد غاية ما و قاعدة في تدبيرها وتنظيمها يجب أن تؤخذ
 من الغاية اذا ان كل فرد من افراد الاشياء ي دائم ترتيبه واصله
 الى عاقبته على الوجه الملائم وهو حيث يكون قد تم وصفه على
 احسن ما ينبغي اذا ان غاية كل شيء هي خير و وعليه فلما
 نرى في الصناعات أن التي نتولى تدبير الأخرى منها وقوم مفهم
 الآخرة عليها انما هي التي تتعلق ب عاقبة تلك الأخرى كصناعة
الطب مثلا و ترنس صناعة العقاقير وقوم بتدبيرها من أجل
 أن صحة الناس التي يدور عندها الطبيب هي عاقبة كل الأدوية الطبية
 التي نتولى تركيبها صناعة العقاقير وكذلك الأمر في صناعة الملاحة
 بالقياس الى صنع السفن وكذلك من أجله بالقياس الى المراسي
 وجميع امعدات حربية و لصناعات التي ترنس غيرها بسمي
الصناعات "الرئيسية" الهندسة من جهة ب الصناعات الأصبية
 ومن ثم كان أن رأب هذه صناعات الذين يقربهم المهندسين
 يعزرون الى نفوسهم لقب الحكماء .

٢ ولان اصنع مذكورين الذين يبحثون عن عبادات
بعض اشخاص الامور لا تتناول ختمهم اذية الكلبة اشامله
جميع الامور و قد يدعون ابوجه بخصوص احكام في هذا او ذلك
مرع ، وعلى هذا قد سوس (١ كور ٣ ١٠) وانا كسأه
حكم وضع الأساس . وما اسم احكامه صلاقيه بانما هو
خاص الدلالة على من ابوجه عتد به الى ما هو عامة الجميع تي هي
هذا الجميع ايضا (١)

٣ وسية وحكم على ربي الفيسوف كما ورد في النص
امد كور ساف . تب من شانه ب بصرف بصره الى الاسباب
المالية . ولكن العامة القصوى كل شيء تب هي تي بسوبه
ويقصدها وعن الاول لحدث اشئ أو لمحرك له والاعل الاول
وللمحرك الاول للجميع انه هو افعال (٢) كما سوضحه (١) في

(١) لا يمكن دور وسية الاول ولا يمكن الفاعل الاول
من يفعل من افعال عامة وابية في ان وف يشين لك في ف ٢٦ . وعليه
تتكور انما المقصود ببعينه هي نفسه بخلاف الفواعل الثانية التي
بفعل لاهل عامه ما في هذا وان في لعدد السابق عامة الجميع هي
بمذ الجميع

٢ قوله " فعل هو افعال الاول والمحرك الاول " معنيين الاول
ان كل " فعل " في " فعل الاول والمحرك الاول " هو لفعل عموماً
لا لارادة لا لفعل لا متحركة عن درك افعال وعد بكون ب اصابع
ببضع مصنوعة بفعل والمعنى شي ب يكون افعال هو نفس حرره

و ٣ : و قد في ثلث من كذا هذه) . فوجب اذا ان تكون
عنه الجميع خير العن وحيث افضل : هو الحق ١١ . فوجب دا
ان يكون الحق هو عنه مصون يكون جمع . وان يكون
حسب ما تتوقف عليه بصر الحكمة منه يكون ١٢ . وهذا
من احكامه الاصلية تصحح ١٣ . انت حيد وجدت الى ان لم
كني من الحق بد فـ ١ يوجب ١٨ ١٧ في الحد وجدت
ولهذا انت الى العالم لأشهد للحق .

٢ : ولكن القيسوف (و ٣ من غير و ورا (القسم ٢)
يصحح من القسمه الاولى هي من حق ولا كل حق من حيث
الحق الذي هو مصدر كل حق واعني به الحق الذي يختص
بمبدأ الاول بوجود الاشياء جميعه . فاذا حق هذا المبدأ الاول
انك هو ايضا مبدأ كل حق . و قد لا حالة الاشياء
في الحق هي حـ في الوجود (٢) ثم من تلتس أحد

اولا كما هو شـ به وجوده و قد يتجلى على الاشياء من هو حـ
لاول و قد لاول في سـ به وجوده و لا لا لا و لا به من عده
(١) هذه الوجوده من مقدمه حـ و قد شـ في ١٨٠٠ وهي لا على
لاول كل شيء . و قد لا حـ به وجوده و قد لا حـ به وجوده
(٢) قوله " حـ لا شـ في حق كذا " في وجوده " حـ لا شـ في حق
لاستأنه على موجوده كـ . و قد لا حـ به وجوده و قد لا حـ به وجوده
الموجود فلا شـ على حـ به وجوده و قد لا حـ به وجوده و قد لا حـ به وجوده
من جهة اشياء و كذا به و قد لا حـ به وجوده و قد لا حـ به وجوده
معنى التكميل (عن شرح تصريف)

لا بد من كماله، اكتمل على درس الحكمة أصاب من السعادة الحقيقية
حظاً . فإن الحكمة تقول (على ما ورد في عدد ٢٢ ف ١٤ من
السيراج) : صوفي يرحل الذي يتأمل في حكمه ويحدث
بها (١) . و ٢ . أما كونه أفضل سموً فلأنه يدرس الحكمة
يُسدي صاحبه نوع أخص من الشئ بالله الذي صعب كل شيء
لحكمة . ومن ثم فلا الشئ عنه أحب ودرس الحكمة يصل
صاحبه بالله صلة المحبة . ولهذا قيل (في عدد ٢٥ من ف ٧ من سفر
الحكمة) : الحكمة أكثر لا ينقص والدين استفادوا منه قد
أشركوا في محبة الله

٣ . أما كونه أكثر بعداً فلأن الحكمة تؤدي لآثار إلى
ممكنات الخلود فقد قيل (في عدد ٢١ من ف ٦ من سفر الحكمة)
انتهاء الحكمة يسبق إلى المكنوت خلد (٢)

(١) ما من ينصب على درس حكمة يكتسب منه كماله ولا
من جهة النظر لأنه يحتمل بعضه بالمدونة خفية التي تعود تشهده
حق الإلهي وهدات لأهبة . ثم كما لا من جهة العلم لأن الحكمة وحده
كانت في عرف الفلاسفة قوة مسركة فقط تعف عنه تامل لا بد له
فهي في عرف أئمة اللاهوت قوة دالة وهدوة من لا بد له تشهد لآله
إلى صلاح الأعمال لا بأدلة وأسباب شريرة فقط بل بأسباب منه بقد
(٢) لأنها أولاً تتحرك في محبة الله التي تؤدي إلى مكنوت . وحب
لأن مراودها كما ينبغي يجد في ما بها دعة إلى صلاح الأعمال التي تبلغ إلى
الممكنات .

وإنما كونه أشد عدوة فلأن معاشرته أحكمه ليس فيها
مرارة ولا في الحياء معه. (سور وورج . (عدد ١٦ ف ٨
سفر الحكمة) .

هذا وعد أن تؤمن بعون الله في اتخاذ خطة الحكيم قد عقدنا
البينة وإن لم يكن ذلك ثم يصل به طوقا على من الوسع في
ايصح الحق لدى يمتد في لائق كذا ليكي ودفع ما يضافه
من الاصلين وحدث تحميم بسبح مريم . واي فون ما قبله
إيلاريوس في سر الشبث . عدد ٣٧ و ١١ . إنني موقن من نفسي أن
عليّ لله واحد من حص واحد في حربي وهو أن يكون كل
حديثي حربي عليه وحسي يحدث به

هذا وعد أن تؤمن أصحاب الضلالات كل واحد منهم على
حدده فأمرهم ميسور سدين أولهما لأن مزاعم كل واحد من
الذين يبرهانه ليست معلومة عندنا جميع حتى يمكن أن نستمد
من نفس اموالهم حجة فوس ٥ . ناصيهم . من الملافه
لأقدمين قد سلكوا هذا مسلك في هذه الاصل الخوارج الذين
يسرهم الوقوف على أرضهم إما لانهم كانوا من محبتهم وهم
لانهم في قول الامر كانوا عشرين من خرابهم فتفوتوا ناصيهم .
وإنما سبب أني فلان بعض ناسك خورج كاتناغ محمد
وعبد الاصلام لا يوافقونا على التسليم بسطه كتب ما يمكن
به اضعهم كما يمكن ان نوح "يهود ناي العهد القديم واهراطقة

بالعهد الجديد فيها . ولئن لا يعلم لا هذا ولا ذلك ، فكل
لا مدوحة سا من لعود الى العقل الطبيعي الذي يضطر الجميع
الى تسليمه . إلا ان العقل يقصر نقصا عن الامور الالهية
بيد اننا اذا تفحصنا حقيقة من هذه الحقائق فاننا نبين معاً اي
الاضايل يدفع بها . وكيف ان الحقيقة الثالثة تدهن لعقل
تحي . موافقة لعقيدة الدين الكاثوليكي .

الفصل الثالث

في ان الاشياء التي متقدما عن الله الحق فينا على نوعين

ولان طريقة ابصاح الحق ليس واحدة في كل انواع الحق
والانسان المتخرج في العلم على ما قال الفيلسوف (ك ١ ف ٣
عدد ٤ من علم الاخلاق) واحده عنه بوسبيوس ١ في ٢ من
ك ١ في ثلاث (شأنه ان يكون الحصول على اليقين في كل
شيء . بقدر ما يسمح به طبيعته ذات التي . ليس غير . وعنده كان
لا بد لنا في اول الامر من بيان الله اي وجه من وجوه
الابصاح ممكن في حق الذي نحن في صدد (فقول)
ان ما نوجب ثبوته لله (اي ما نعتقد في الله) الحق فيه
على صريين من بعض ما هو حق في الله يفوق طوق كل
ادراك عقول شرعي ككون الله ثلاثياً وواحداً وبعضه ما

يستطيع العقل الطبيعي نفسه الوصول الى ادراكه ككون الله
موجود وانه واحد وما شاكل ذلك من انتمه لفلاسة بصاً
بالقيس الدهاني مسترشدين اليه بنور العقل . واما ان بعض
المقولات الالهية تفوق طوق ادراك العقل الانساني فواقفاً
مطقة . فذلك امر عايق في الوضوح وذلك لانه لما كان مبدأ كل
علم يحصله العقل عن شيء ما انما هو تعقبه جوهر ذلك الشيء
لان مبدأ كل برهان ثنائي انما هو ان الشيء « ما هو » كما
أفاده الملبسوف في كتابه الايطيقا (يتحدث انيباس) وحب
ان الوجه الذي تعرف به معلومات ذلك الشيء يكون بحسب
لوحة لدي ندرك به جوهره (١) ومن ثم قد لا يحيط العقل
الانسانى عما بجوهر شيء كاخضر مثلاً او كالثقل رواباً فلا
يبقى من معلومات ذلك الشيء معلوم يتجاوز مداه العقل
الانسانى وهذا الامتناع ان سمى في حقه تعقلاً لان العقل
الانسانى من عنده يتوصل الى ادراك جوهره المتجرد فوه
طبيعية . وان مداه عقله في حيزه هذه حاضرة انما هي
ناشئة عن الحس وعائيه فكيف لا يقع تحت الحس فلا يدركه
عقل الانسان الا من حيث يستخلص منه فانه من خواص

(١) قوله ان العقل لا يمكنه ادراك جوهر شيء . فيمكنه ادراك
كل ما هو من اللوحات تدبيرة ذلك جوهر وبالعكس . فيمكنه ان
يدرك جميع ما يتحقق بالذات جوهر الشيء . ولا يعنى من شيء معلوم لا
يستطيع ادراكه فيكون العقل لا يدرك جوهر شيء وبعبارة اخرى .

أدق بصر من الآخر فمن كان من سمي عقلاً يدرك عن شيء .
معلومات كثيرة يسمع على الآخر . كما سمي كماله في
الرحل الأمي لدى لا يتكلمه بوجه من الوجوه ان يدرك
لاعتبارات الفلسفة الدقيقة . ١١٠ وعقل الملائكة يتفوق عقل البشر
الكثير كثيراً مما يتفوق عقل العصم بملازمة عقل لاحق شديد
السلامة . لأن هذا النوع من محض في حكمة نوع لا ي
وعقل الملائكة بغيره . وملازمة يعرف الله تعالى هو اشرف من
الإنسان لأنه يعرفه بوجهه من وجوه الملائكة التي هو يصل به
أي معرفة الله معرفة حتمية هو اشرف من الاشياء المحسوسة بل
اشرف من النفس لأنه إلى شيء من النفس أي معرفة الله .
وعقله يتفوق عقل الملائكة لأنه من صفات هذه العقول
الإنسانية .

ول قوة العقل هي هي عليه تعالى الكافي جوهره وهذا فيه

عقله من ذلك في شيء من ذلك وهو لا شيء من
وجوده المعلوم كما في شيء من ذلك وهو لا شيء
ول كان موضوعه بوجهه من وجوهه من ذلك وهو لا شيء
من ذلك عن حوش لا شيء من ذلك وهو لا شيء من ذلك
عقله لا من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك
أي من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك
من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك
من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك
من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك من ذلك

ثم لكتاب المقدس يصدق هذه الحقيقة . هو أبوب
يقول : أملكك تدرك عور الله ام تسبح الى قياس لغير (ف ١١
عدد ١٧) وقول (في عدد ٢٦ ف ٣٢) - لله عظيم فوق ما نعلم .
وقال موسى : **وما نعلم ما نقصاً** (عدد ٩ ف ١٣) كور ١ .
وذا يس كل ما يقال عن الله ان كان العقل لا يمكنه تحققة
بحسب ان روضه للبحر على به ناضل كما توتهم سبع ماني و كثير
من غير مؤمنين

الفصل الرابع

في ر لاهو لاهيه

ما كان حق انتعاش العقولات الالهية حقا يتوصل
ليه لعقل سبحانه وحق يتعالى عن ذلك . كل عقل بشري كان
من المنسب ان يترك كلامهم على الانسان من لدن الله لتصدقها
واعتقادهم

ويستعي عيب ان سبب اولاً ان الحق الاول الذي قد يتبادر
تساوه لدهن الانسان ان حث نس مرتبه ناهم هي على الانسان
يصدقه عن لا طائل به . فقولوا لو ان مثل هذا الحق ترك لعقل
الانسان بلده يصر د وحده تتحصيله حصل عن ذلك مصار
ثلاث اولها ان معرفة الله ان تكون حينئذ الا في الزر القليل

غرس في نفوس الناس شهوة طبيعية للعلم .

٢٠ أما المضرة الشبيهة فهي أن الذين وُفقوا إلى معرفة الحقيقة المذكورة واكتشفها ، يكدو يحصلون على ذلك إلا بعد مد طويل من الزمن . ذلك لأن هذا الحق هو في بعد حور ولا يتبص بحيث لا يتسنى للمعقل الانساني ادراكه من طريق لذهن والمطلة لا بعد ان يحسبون قد وُجد منها ما لذي بطول الممارسة والترويض . ثم لأن معرفة هذا الحق كما تقدمت في سبيلها سبيل معرفة أمور كثيرة . ثم أيضاً لأن النفس في أيام شبابه اذا تشذعت حركات الشهوات مخلفة لا تكون صالحة لمعرفة هذا الحق الخليل سمو (١) بل عسى انما اذا استراحت من زعمائها وتفاعلت عنها حير فطنة وعادة كما قال المباسوف (٢) من الطبعيات) .

وقد لو ان لاسبيل الى معرفة الله سوى سبيل الذهن والذكا . الانساني وحده بقي احسن الانساني حارساً في اعمى طبقات الجهل اذ ان معرفة الله التي تحصل الناس في غاية الكمال والصلاح لا

(١) وذلك لأن معرفة الله - كمثل معرفة من - محسوسة وروية الشهوات يستحيل ان يكتسب من محسوسة ومن ثم قد قدس بوه و ٣ من ٥ حور ١٠ ن ٢ . ب مصلح الاله وحضوره قصة لفظة هي الانسان كثيراً الى كمال فعل العقل

يعود بها لا اراد القليل من الناس ولا يحصلها هذا اراد القليل
ايضاً الا بعد مدة طويلة من زمان .

وما انصرت بشيء هي ان الحث لذلك الانه في عاظمها
الاطال في سبب اكثر سبب ضعف عقل في حكمه ولك
تدرجه من الخبيثات و توهيبت . وهذا من تلك الامور نفسها
اتي ثنت باليسر واضحة القطعة فهي عطا لشك والرب
عد الكثيرين اذ يجهلون قوة القياس انه في وخصوصاً عندما
يرون ان علماء يحققون من يدعون حكماً يسمون اموراً متخافة
متباينة .

وارضاً رب امور كثيرة حقة ثنت باليسر قد يحطها
شيء من الحسن لدى . نعم عليه انه هو الصحيح وما اوجب
لديين مفيد لا عيبه الحسن و لديين سقطني قد رن مع ذلك
مزية البرهان القطعي . ولهذا كان لا بُد من أن يتلقن الناس
حق الامور الالهية من طريق الايمان ثنت النفس .

ودأ هو عطف من الله وتفضل منه لمائدة بشر . يا مريم
ما يوقو الاشياء اتي يمكن نفقن . يحبل فيها نظر الحث
يقين الايمان . وذلك لكي يتمكن جميعهم بسهولة من الاشتراك
في معرفة الله بعمارة عن كل رتبة وصلال .

ومن ثم قبل في رسالة افسس (عدد ١٧ و ٤) . فواصبيكم

ان لا تسلكوا فيما بعد كما يسلك الامم باطل مصائرهم الذين
اعظم فهمهم « (الآية) .

وقبل في عدد ١٣ ف ٥٥ في اشعب : « وكل بيت يكونون
تلامذة الرب » . وفي السعة اللاتينية « احمل كل بيتك متعلبين
من الرب » .

الفصل الخامس

في الاشياء التي لا يمكن لاهلها ان يتطعم طعامها - - - تعرض
على اسرارهم - - - حديق لا يمد ولا يمتد

وقد بدا لاهل المعصية - - - الاشياء التي ليس عقلهم
لاستطاعتهم لا يجب - - - تعرض على الاسرار ليعتقدوها لان
الحكمة الالهية تحيط بالكل شيء ، وتغلبه على حسب حال
طبيعته (١) . ورداً على هذا يدعي - - - انه من الضرورة
ان يكلف الله الانسان لاعتقاده اليقيني ، الامور التي تفوق طاقة
العقل ايضاً ، وذلك :

١ - لانه ليس احد يميل بشوقه وجهده الى شيء ، ما لم تكن
قد سقت اليه معرفته فاداً لما كانت العناية الالهية قد عدت

(١) فاداً ليس من الضرورة ان يعطى الانسان ما يتوق طاقته لطبيعته
(الاعتراض) - - - ومن يدعي لهذا الاعتراض قد قد هذا الفصل لاثبات
ان مثل هذه الحقائق ضرورية لتلخيصها ، وهي من قبيل الضرورة العقلية
مطلقاً للعبادة ومن قبيل الضرورة المطلوبة حسب الوجود ، والرهان الاول لاثبات
الضرورة الاولى .

الناس الى خير سمي وانعد من ن يقوى ضعف البشر على
الشعور به واختياره في هذه الحياة كما سوضحه في ٣
ف ٢٢ ١ وحب استدعى ذهن لاس الى شي سمي تمايمكه
التوصل اليه في هذه الحياة كي يتعدى ان يتشوق ما فوق
حياة الحياة العاصرة ويرى اليه يجهد الدرس والطب وهذا
امر يتفرّد به الدين المسيحي بوجه الاحتصاص اذ انه يعد بوجه
لخصوص نجوت روحية واندية ولهذا ترى انه في الدين المسيحي
يُعرض على الناس امور كثيرة تفوق صور حسن البشري
وما اشريفة قديمة التي يمكن تتخصص الا وعود رومية فلم
تعرض على عقائد الناس من الامور التي لا يصل اليها مدحت
لعقل الانساني الا اشريفة القليل ١١٠

ون الفلاسفة كما يتضح من كتاب القياسوف ٧ و ١٠ في
الاحلاق قد حرموا على هذا السبيل منه ف فهم كي يصرفوا
الناس عن الملذات محبة الى محمد لادب جعلو فهمهم في

١١١) من مود قدس هذه بقوله ان اشرفى العبدية والحديدية
بها مختلفان غاية ، كل يكون ه عهد عتيق حيا رومية لغد وعية
لهم الحديد حيا روحية ، و دابة بلا عوى وحدة وهي لغوى الله
ولتعد به ، و د فرق بينهما و هو ر د في كمن و مكنين
ماهد لغوى م كلب م لا تعد دابة ولا ب سار تعد كانت اسالهم
في مكنين ماهد الحديد لغة سافضى في كمانى وعيسه كان من
اناسب ان يحسن لادب على حقد و دابة لاهية تعد ووعيد اوماديين
ترعياً وترهيب .

بيان ان من وراء هذه المحسوسات حيرات شرف يلتد سهاها
 مراولو المضائل اعملية او لظرية باشهى اعداد واطيه .
 وايضا كان من الضرورة ان تعرض مثل هذه الحقيقة
 على لاس مع وجوب تصديقها ، لكي يصكون لهم اصدق
 معرفة بالله . اد ان لا نعرف الله معرفة حقه الا ذا ايق حرمنا به
 فوق كل ما يمكن للانسان ان يتصور عنه . فبان الجوهر
 الالهي على ما قدمناه في ف ٣ يفوق كل معرفة انسانية . فادا
 عرصت على لاس ان مورد تحقق به تعالى وتفوق عقل البشر فيرسخ
 حينئذ في رأي الانسان ان الله فوق كل ما يمكنه ان يتصوره .
 و ٢ نجمع عن ذلك فائدة اخرى وهي كبر الادعاء بالنفس
 لذي هو ام الضلال . فان من لاس قوماً يباهون اعداء
 بدكائهم حتى انه يوهون به تكلمهم . بسره كل عود
 طبعه الله عقبس عقوبه وعمن . كل ما يبدو لادراكهم
 هو الحق وما لا يبدو فهو السطل .

فكي تحنص نفس من مثل هذا المصنف ولاذع . فتخلد
 الى مصب الحق ومادة ونوسع كك من ضرورة ان يتي
 لانسان بعض حقائق تفوق عقفه من كل وجه

و ٣ ايضاً مما قاله ابيسوف ، في ف ٧ من كتاب ١٠ في علم
 الاحلاق) يستخلص فائدة اخرى (١) . فان سيمويدياس لما كان

(١) وهي ان العقل يكتب ككالا جزئياً من معرفته الحقائق العانة
 وتصديقه بها تصديق اليق

يحاول اقناع رجل ان يعرف عن معرفة الله ويصحبه ويصحب
 دمه الى الامور الانسانية بقوله يدعي على الانسان ان يعرف
 الامور الانسانية وانت الامور الهية . عليه القياس
 ونهضة قذراً . ان يسعى على الانسان ان يتحدث بقدر
 استطاعته الى الامور التي لا تتو والالهية . وعليه فقد قال (في
 ك ١١ و ١ في اقسام الحيوانات) : « ولئن كان ما نذكره عن
 الطواهر العلية دون العليل هذه القليل الذي نعنه فهو احب اليها
 واشهي من كل معرفة اخرى نعرفها عن خواهر التي هي دوسها »
 وقال ايضا (في ك ٢ في ايمان واعلم) ان المثل الذي نذكره على الافلاك
 السماوية وان تحدث حلاً حدياً محلاً وغيره . مع ذلك
 تحدث في السمع ارحم عينا . ويتضح من كل ذلك ان معرفة
 الاشياء السامية هي كانت دفعة . وهي تولي النفس كما لا عينا .
 وهذا من الامور التي هي فوق صفه الادراك لاني وان
 استحال عليه الاحاطة . وهي تكسبه كثير من الكمال ان
 كان على اقل الامور . يميزها ضرباً من التصديق البقي
 الاعتقادي .

وعليه قد قيل (في عد ٢٥ و ٣ من سبراج ١) « وبت قد
 اطعمت على اشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان » . وقيل (في
 ١٠ و ١١ ف ٢ من رسالة كور) « لا يعلم احد ما في الله الا
 روح الله . ونحن لا نأخذ روح الله بل روح الله ليعرف ما نعلم
 الله علينا به من العطايا . » (الآية)

الفصل السادس

في ان ادعاء بعض اللائحة اني هي من لامر ، وان كانت
هذه تفوق بعض ، من سرور من العيش والحقة

ان الذين يُعبرون مثل هذه الحقيقة اني لا يَجْذِبُ العمل
بأدلة وحده رد تصديقهم ايقيني فلا يكون فعلهم عن حجة وحيش
كانهم تموا حرقت مصحة كما قال القديس بطرس (في رس ٢
و ١ ع ١٦) . وان عومض حكمه الالهية وسرارها هذه
قد تدارت احكامه لاهيه نفسها اني احاطت علماً بكل شيء
فوحشت الى الناس تعصداً (١) وهي نفسها قد ثبتت وجودها
وصديق تعليمه وتزويده بما يناسب من البينات والخبر الدامعة
ادانها بوكيداً للحقائق التي تفوق صوق دراك الشر قد ثبت

(١) في صوغ مثله ان بعض من الدعوة فيس . وهي مختصرة مبالا
عن فرانسيس برون . بعد من حكمه لاهيه من فعل طابش
وحقة يسيل فعل فطانة . والحكمة الالهية قال . نعت حفس في مدر
كلامنا عليها فاذا اعتقاد من من عيش وحده من من قصة
الكبرى واصحة لا به لا احد ولا يتدل .

(الضغري) ان من حقيق بديلا موند حامل مشهودة تفوق طوق
الطبيعة لا يمكن ان يحده لا من كان من طبيعة محذوفة . وبثبت
هذه الصغرى يذكر معجزة التي حركه به ثمة تجديده . اشد مرضي
ومع ذلك لاوت رعية حركت لاجرم ح . و . هو . وهذه الروح القدس
وتتحدث . ومع حسب في دين . من ميل ان من يدورق دراك عموهم
لي غير هذا مما يراه في من

على مشهد لعين تفر عن الانبيا تملكها قدرة لطبيعة
كعب جماع كشف الارض من سوء عجيب ومعجز ثم بحث
الاموات وتغيير حركه الاحرام السموية بسوء عجيب وما هو
عجب من كل هذا ان قوما اميلوا لشيء واحد هبط على قلوبهم
الايمان متلاو من موهبة الروح القدس ودعاهم وثرون للعب
باسمى درجة من احكمة وصلافة يسار والبلاغة .

ثم ان جمهوراً عديداً لا من عالمه الدس بل من حصتهم
وشهرهم حكمة ، عديم شهرة هذه المعجزات تسرعوا الى
لاستملاك نرى الرب يسوع الذي يبدى فيه ع فوق كل
عقل انساني ، وينهى فيه عس دت اللحمية ، ويمنهم فيه
احتقار لديونيات جميعها . ولدي دفعهم الى التدنن به ليس قهر
سلاح ولا دت بل مجرد قوة الثبات المذكورة . وما هو اعجب
من ذلك انهم فعلوا رغم هول الطالين ودهفهم فان استرسال
القلوب الى الازعان من هذه الخدش ولا تثار من تلك الاوار
هو ، وانهم خلق من اكبر المعجزات . ولاحتقار المرنيات تشوقاً الى
غير المرنيات ذنبيل ساصع على فعل الالهة الالهية . وانما كون
كل هذا لم يحدث وحدة ودفعة واحدة وطريق الاتفاق بل بتدبير
هي ، فينتين حبياً من ان الله قد سبق وان بانه سوف يقعه
بآيات كثيرة على لسان الاتم . لذين نحن سافرهم عدداً محلاً
حالياً من الاكرام على انها شهادة صدقة باليد .

وبن نقديس بوس (في عدد ٣ و ٢ من رسالة عبر) قد

أشهر إلى هه الصرب من بهال حيث قرأ لذي (اي خلاص
إبشر) قد نطق به على لسان الرب أولاً ثم نثته لما الدين
سمعوه وشهد به لله بآيات وعجائب ، وقوات متنوعة وتوريعات
الروح القدس . (الآية)

فان ارتداد العالم إلى الإيمان المسيحي على هه النوع العجيب
هو من أصدق الأدلة على الآيات والقوات المعصية حتى م يسق
صورة لأعدادها ثنية لوصوح ظهوره في تدرج ومواعيدها ولو
ان عدم قد تسرع إلى تصديق مثل تلك الأمور الشديدة
الاستعلاق ، وانجز مثل تلك الافعال المعصية والمعونة والمشفعة ،
وترجي مثل تلك الخيرات العاتقة السموية غير مندفع إلى ذلك
بآيات معجزات ، بل تلبية فقط لدعوة قوم ساذحين أدلاً ،
كأن ذلك اعجب من جميع آيات معجزات . بيد ان لله لا
ينفك حتى في منا هه عن عمل المعجزات بقديسيه تثبت
الإيمان وتقريره له

الفصل السابع

في حكمة الإيمان المسيحي لا تعدّها جمعة الص
إن حقيقة الإيمان المسيحي المدكورة وإن كانت تفوق
طاقة العقل الإنساني فستجبل مع ذلك أن احقق المعروسة
في فطرة العقل لآسنى نجي ، معروفة وذلك .
ألا احقق في المعروسة في طبيعة العقل الإنساني من
الثبت المقرر انها من حقيقة والصدق بحيث لا يمكن تصور

ككونها باطنة كادته (١) ، والحقيقة التي يتفحصها تيقن الاعتقاد
لكون الله أكد صحتها بأوضح البينات فلا يسوغ لنا النظر بأها
باطنة . وذلك لأن أصل وحده يعاد الحق كما ينصح من
تعميمهم (٢) . كل من المحال أن الحقيقة التي يعلمها لا يمكن

(١) اعم - لدى الاولية وهي التي يصلون عليها اسم الاوليات
هي الحقائق احصاه في اعم - لا نسب انكر و قدس و اعم
هي من الاوضح بحيث لا تحتاج الى ثبوت ولا يمكن ثبوتها بما هو اوضح
مها - وسواء امدى لانها تحتوي ضمة مطاوعة مانر الاشياء التي يمكن
للعلم ان يتوصل اليها بالمرور والبحث ، وهذه المعنويات امكنسة ، ما من
اخصية قدر مطاوعتها ثبوت امدى ، لانها شائع عنها ، وعليه قد ثبت ان
الحق الذي يلزمه لا يمكن ان يحدد - قطعه تلك المناهية فيثبت ايضاً ان
حقيقة الإيمان لا يحدد - من حقائق معروفة عند العمل بعقود الطبيعة
وهو قل - يوجد - ١ - ٢ - ٣ - في الثلاث - واحد في اعم -
الغلافة ما يعتبر - ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١

وكن بحسب ما هم يصدقون على دى لأوييه وصدقه
حقوق الأيمان مرة من عهد ساب و من عقار « صادق دى لأوة
لأن المناسبة بين طريقي قضية يحيى « وصاحب رداة وبلا نظر ، نجيش
يستطيع عليه « لم يكلم الله ، بل هو لم يكن بل من الله « منه
وهو قاب للموت « لا يمكن تصور كونه رداة « ولا تصديقه خفاء
الأيمان فليس منه وصريح منه بين صريحي القضية بل وحي لله غير المكشوف
وهو قال مات « ككونه « كند صدقه بالوصح الأداة ولا يسوع المكن
بأننا باطلة »

(۲) کہوں احق بصدہ لعل دہٹ واضح من غریب کیہاں

المسيحي تقع مضادة لتلك المبدأ التي يعرفها العقل بديهية لمطرة .
 ٢ أيضاً ب ما يلقبه انهم في نفس المتعلم هو نفس ما
 يتضمنه علم الحسم (١) ، الا ان علم تليسياً وتقوياً ، ومن القبيح
 ان يقال مثل ذلك على الله . ومعرفة المبدأ المعلومة عندنا بسداهة
 الطبيعة انما عرسها الله فيها ، اد ان الله هو الصانع لطبيعتنا .
 فحكمة الله دأ تنصير هذه المبدأ ايضاً . وعنده فكل ما
 حاشا . مضاداً لتلك المبدأ . فانا هو مصدر حكمة الله فستحيل
 ان يكون من عند الله فاد كل الحقائق التي نتيقها بالايدي
 لتليسياً بها بوحى هي ، يستحيل ب تكون مصدرة للمعرفة
 الطبيعية .

٣ ايضاً ب العقل بتقييد بالبيانات مصدرة بغيره بتتبع
 حتى يعرفونه عدوماً بانه مطبقة العقل للشيئ نى . ما يقول به هو فهو
 هو في الواقع ، وما يقول انه ليس هو به . في الواقع . والعقل
 بخلافه اي ما يقول العقل انه ليس ، فهو في الحقيقة ممكن ذلك اي انه
 هو ، وه يعرفه من انه هو فهو في الواقع بى . بى . كل اد
 اوجد ، الوجود صديق وكذا بى . الوجود ، لا حتى حد
 للصل فتنه .

(١) يريد ان الحلم عن تليسيه نفس مصدرة والخطى اني هي .
 نعى ان الحلم متقنه بحرك التليدي الى معرفة نفس . يعرفه هو . والله
 بعينه طبيعة الانسان قد غرس فيه معرفة تلك المبدأ الاولى فاد كل
 . يتبع عن تلك المبدأ متبا صحيح فهو من الله كما ان . روحه من
 حقائق لا اعتقده هو منه . حسابه . فاذا يستحيل وقوع التضاد بين . يعرفه
 في الطبيعة من المبدأ وما يوحى

عليه معه الاتصاف لي معرفة حق (١) فاداً أو ان الله ألقى
اليامدرف متصددة حصل عن ذلك ان عقله يتفقد عن معرفة
الحق الامر الذي يستحيل وقوعه من الله .

وذا ايضاً ان لامور لطبيعية لا يمكن ان تنفرد والطبيعة
على حدها والآراء متضادة لا يمكن ان توجد معاً في عقل واحد (٢)
فالله اذا لا يلقي الانسان رأياً او عقيدة ايمانية مضادة
لمعرفة الطبيعية ؛ ولهذا قال الرسول (في عدد ٨ و ١٠ من
رسالة روم) ان يحكمه قريب منك في فيك وفي قلبك
يعني كلمة الامار التي نبرن نحن بها (الآية) . ولكن لان هذه

(١) ان عدد ايتوب يوجد من تعدد شئ في ذاتي سبب ان
لان انهم حرة في المعن وحركات تكون متضادة بحسب شئها في حدود
مضادة وقد تكون اذات متضادة في ذاتي معاً في مضادة واذات متضادة
في المعن عن معرفة الله كما ان لمعرفة مضادة عنه عن معرفة ما يحصل
عن المعن وعليه فكم ان اذات متضادة مع العقل لانها تؤدي الى
معارف مضادة فكذلك حكمة الله في ذاته في معارف متضادة مع
عقله عن معرفة الحق وهذا لا يمكن ان يكون في ذاته هي هو حق
(٢) تجزير ايضاً هو هذا . و كان من معرفتين المعرفة والطبيعة
مضاد بلزم . ان تكون كلشهم معاً في المعن وما ان يبقى الوحدة وتكون
الآخري ؛ فالاول محال لا يجتمع ضد معاً في شئ واحد . والثاني
يعد محال ان المعرفة الطبيعية هي ماسة بالضرورة عن مدنى الطبيعة
لا يتوكل مع بعد الصفة على حده . هذه معارف لا تتوكل على تثان
في العقل معاً اما ان لا يرى فيضرورة ضرورة عن مدنى الطبيعة . وان
الثانية قلشوتها بالوحى .

الكلمة تفوق طوق العمل قد حسب البعض مضادة له ، وهذا محال .
ويطلق على هذا ما قاله اعطيس في ك ٢ على سهر التكوين
قال ما ترجمة حرفه : ان ما يشه الحق لا يمكن ان يقع محالاً
لكتب المهدى القديم وحديد بوجه من الوجود

فيتحصل من هذا واضحاً ان كل ما يؤسى به من البراهين
نقضاً لتعاليم الايمان لا يتج نتجاً صحيحاً عن المبادئ الاولى
امروسة في الصيغة والمعونة مد بها .

وعليه فليس ما قوة لاثبات من عساه تكون من الاسباب
مفيدة للبص فقط او من المستعذات ولهذا فيبقى محل حل شككنا .

الفصل الثامن

في به كيف تكون . . . ان لا يكون في حقيقة لا . لا

يظهر من انه يجب ايضاً ان نعتبر ان الاشياء المحسوسة التي
يستمد منها العقل مدد معرفته ، تنقسم اثنان من الضم لا هي
وكنه من القصد بحيث ينبغي غير كفو لثمة على انه جوهر
الله . لان المعولات تحمل في نفسها تحسب حسب شبه عظم ،
ان صاعداً كما يفعل شيئاً له . بيد ثم اي المعولات لا تنفع
دائماً الى تمثيل واعى تمثيلاً كاملاً (١) .

وإذا عقل لا ندر تكون حله ، نأمر ان معرفة حقيقة الايمان
ان لا تكون معلومة حق عندها الا عند الذين يشاهدون جوهر الله

(١) لآب معولات غير معدة ولا مكافئة لهاعل (١) جمع و ٣ .

حان من يمكنه ان يستقطب بعض شئ من ذلك الحق ولكن
هذه امثاليات وان صحيحة فهي البعد من ان تكون كقول
الجميع ذلك الحق فمدركا كانه ثابت بالبرهان او معقول بذاته .
ولكنه من الامور الناعمة ان يزول العقل الانساني مثل
هذه البينات ويتعرج فيها ، وان كانت ضعيفة ، شرط ان
يزرع عنه ادعاء الاحاطة بذلك الحق وانسانه بالبرهان . فان
العقل اذا ملكه ان يتمخص ابرأ من الامور السامية ويظهر
فيه ولو بقليل من التامل انه يجد في ذلك كثيرا من المدة
والعذوبة كما تبين في ف .

وهذا الرأي توافق عليه شهادة هيلاريوس منه في عدد ٨٠ .
من ف ٢ من كتابه في اللاهوت ، حيث يتكلم عن مثل هذا
الحق بقول : « بدأ باستيقال هذا الحق وتوغل فيه ولازمه
مواظاً عليه ، وان علمت اني ان اضع عوري فيسرى مع ذلك
اني سأتبعه . » من يتطلب الامور اللامشاهدة وان اتفق
له ان لا يدركها ، فانه مع ذلك يستفيد دائما من تابع لتفصيلي ؟
ولكن حذار من ان تتوابع الى ذلك لئلا واهك ان تتوغل
« مستغرقا في مكنون ذلك الحق الذي لا حده له معالاً النفس
بادعاء انك تحيط بسمو ادراكه ، بل فاعلم انه تما لا يحاط
علماً بل يقصر عنه كل ادراك » (١) .

(١) خلاصة هذا الفصل ان معرفتنا حقيقة لايمان وان كانت مقرونة
باليقين فليس ايقاننا لها مبنياً على وضوح موضوعه ووضوح مدته ووضوح

الفصل التاسع

في ترتيب هذا الموضع ولأسلوبه الذي نحوي عليه (١) في وضعه

إذن مما تقدم يتضح جلياً أن الفرض الذي يرمي إليه الحكم

سادهان وما هو يبقه ، هي على صدق الله الموحى ، فإن احقائق التي هي متعلق لا يمكن بل يمكن بالحق ، بل هو موضوع ومحكوم من لا تجد الدني (وهو ما يقال به معروف به أنه) ولا يستلزمه شيئاً ضرورياً من مبادئ المعروفة به (وهو ما يقال به نسب رلاه) وذلك أن وقع ذلك احقائق من صور ادراك حقيقي

وقول الحق : حال العقل ، يحضر في حقيقة لايمان حال من يستقطب فيه على الحق ، متشبهة بصدقته وكم بامعة ، يود به ، قد شرح أن هذه الادلة متشابهة ، لا تكون بعد هبوط رُوحه ، ينشأ احقائق لا قبله لا العقل لا يـ يستعمل فيه لا بدع في ، هو من لا يـ

(١) هنا يختم الموضع بوجه من هذا ، وفي هذا الفصل يذكر الفرض الذي يؤمنه فيه ويقدم هذا التنبه وهو أن نحن الذين نكتب الكلام عليهم ، وبمضى هم احق بصميمي ، هي هو ، متعلق لنظر والاحتياط الاسمي ، ثم احق بوحى وهو الذي لا يمكن لمرئى بصره ، يسمع اليه ، وسببه حقيق لا يـ ، وحق لا يـ ، لانه يفوق وسع الانسان فيلزمه تصديقه بالايان ، انما هما اثبات لا من جهة به اي من جهة اعتبارها في حق ، بل من جهة الانس ، كقول اشبيليه ، يست من جهة الله فلا حق في له وحده في عامة الـ ، بل هو حق اربع مية السابعة ، له من تعالى متعلق وحوادث جميع لاشيا تفعل واحد في عية المصاحفة ، هو ما ، حق المتعلق بالاهيت والذي يبقه له اليها حقن ، لا يود به ، بل كانه يدرك هذا حق محروطين ، وكذلك يلقه اليها ، وانما المراد به ، الذي بوجهه الله اليه في الامور التي يعرفها هو فعل معرفة

يجب ان يكون مداره على امرين: على حقيقتي المتعقبات بالالهيات
وعلى هدم الاصول المصدرة. فليس احقبن هو الذي يمكن للعقل
ان يتدنى اليه سبحانه ونظيره ، وثبته هو الذي من وراء طاقة
كل عقل انساني

فقولني حق لا يراد به ان الاثنيته فيه من جهة الله الذي
هو حق واحد بسيط ، بل من جهة معرفتي اني هي على حال
مختلفة في معرفة الالهيات

وحدة اشياء على معرفتي وبدر في حقوقي وكيفية معي ذلك
بل حق في الفعل بل هو مطابقة عقل باشي ، ارفع ، بل يعقل اشياء
كل هو عيب في خارج وحيد فيكون ثم امر بل مر وقعي وهو
فعل العقل نفسه بغيره في ذاته ، ثم معنى ذهني وهو وحدة مصدقة
بين العقل والشيء ، فالحق متعلق بالالهيات ، بل كان كما يدرك بقوة
الفعل لا شيء ولا يتعلق بل يدركه ، هو بالاعتبار لا بل يبعد في
فه ، لان الفعل لله هو ذاته ، ولا اعتبار الا في اعتبار نسبة المطابقة
او في الله واحد في الله نفسه بل ، لان جميع متعلقات التي يتبعها
فعله بل يتبعها في واحد وبوحده هي ذاته ، وهي حق واحد في عينة
المطابقة وهذا صحيح مصدقاً بل جميع حق واحد من جهة الله ، بل كان
وسد يجوز بل بوصف ذاته كثير مصدقة معقولات كثيرة اني يعلم ، فه
وكيفية بالاصلاقي حق واحد

واما في علم لاس هو كثير بالاعتبار متقدم لان عقدا ان
يتوصل الى معرفة حقائق مختلفة بالوسائل در كية مختلفة ، وعينه
فتكون الحقوق فيه كثيرة متكررة معقولاته من جهة حقيقة النسب بينه وبينها
ثم المتكررة فصار التعقيد التي يعرف بها تلك المعقولات (عن الشرح تصرف)

فوجب ادعاء ان تتخطى الى اثبات الحقيقة الاولى لمخرج
مثبتة يمكن بها قناع خصم وفحامه . ولكن لامتناع الانبياء
تمثل تلك المخرج ثباتاً للحقيقة الثانية وجب ان لا توجه قصدنا
الى اقناع الخصم باننا اثبتناه بل الى حمل الأدلة التي به هض
بها هذه الحقيقة ان يستحيل ان يكون العمل لطبيعي مصداقاً
لحقيقة الايمان كما به (في ف ٧) .

وأخص سبيل الى اقناع الخصم المقاوم لهذه الحقيقة هو
الاحتجاج بإشهادات الكتب المؤيد تربيتها من عند الله بالمعجزات
لان ما هو من وراء صفة له من لا يعبر تصديقاً واعتنه دنا
الألان الله أوحده

بعد اسباب مثل هذا الحق يورد بعض دلة راححة بقيد
اعلية العقل ، ترويض المؤمنين ونعرة لهم لا لافهم الخصم ورافعه
لان ما في هذه الأدلة من الصعف وعدم كفايه هو اخرى ان
يزيد هؤلاء بشكاً في صلاحهم صامهم بغير هذا حق الايماني
اذعان بقيننا لجرده هذه الأدلة السخيفة .

ود كان المنهج الذي نخر به هو المنهج المتقدم ذكره ، وما في
نادى الامر بدل الوسع في امانه دلت الحق الذي قرأه الايمان
ويجمل عقل به نظر البحث مورد من الأدلة الانشائية والمحتملة
من قنططما بعضه من كتب الفلاسفة والقدسيين ، مما يقرر به الحق
ويصمم به الخصم .

ثم قصداً للتدرج مما هو اكثر وضوحاً الى ما هو اقل وضوحاً

ننصدي الى بيان ذلك الحق الذي هو من وراء طاقة العقل مقيدتين
براهين المحصوم ومظهرين حق الايمان بالنبات الراححة والشهادات
على قدر ما يؤتيه الله من امدد. فلما كان قصدنا سوق الكلام من
صريق لعقل الى تفحص كل ما ينسب للعقل الانساني إحاطة النظر فيه
من الله ، كان اول ما يبدو بذهن البحث عما هو ثابت لله باعتباره
في رتبة ، وعليه مدار كتاب لاول من هذا المؤلف ،

وثانياً يبينه احديث على صدور ثلاثي عنه تعالى وقد علق له
بكتاب الثاني . واجمع أنفسه ، كلام على ارتطام مخلوقات الى الله
وخدمته الى سبب ، وهو موضوع الكتاب الثالث ، اربع
ومن اسخدم دائرة على الله باعتباره في ذاته محدث له حق
لتصدر فيهم على به الاسس الضرورية لهذا المؤلف وهو البحث
الذي بين فيه وجوده من أسقط هذا البحث أو دفع تصديقه كل
المباحث الدائرة على الامور الالهية .

الفصل العاشر

في رأي القائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن

اقامة البرهان عليه لانه يبين بذاته .

ان هذا البحث الذي تحول فيه اقامة البرهان على ان الله موجود
لأنه نحن انه بحث قصولي لا طائيل فيه لبعض الذين يوحون ان
كون الله موجوداً هو من البيان في ذاته بحيث لا يمكن متصور ان
يتصور صدقاً وعليه فكون الله موجوداً لا يمكن اقامة البرهان عليه .
وانما نحن لهم ذلك للاسباب لانية :

١٠ ان القصيدة التي نفس انها بيعة بداهة انما هي التي اذا عرفت
طرفها عرفت هي الحال كما قد عرفت ان لكل ما هو، والحزب
ما هو، عرفت للحال ان كل شيء عظم من حركته وفوقنا الله موجود
انما هو كذا ان لا ينفهم بهد الاسم الكرم، الله شيئاً لا يمكن ان
يتصور اعظم منه وهذا المعبود انما يحصل في ذهن من اسم هذا
الاسم ويتعقبه حتى صار من لو حب ان يكون به متحقق الوجود
ولو في الذهن على اقل الوجوه.

والكيفية ليس يمكن ان يكون موجوداً في العقل فقط، لان ما هو
موجود في العقل وفي الواقع اذ ربح هو اعظم من وجوده في العقل
فقط. ولكن نفس مدلول الاسم الكرم ان ما ليس شيء اعظم
من الله، ففي هذا ان كون الله موجوداً معلوم مداه، كان دلاله الاسم
نفسه قد اوضحته.

١١ ايضاً يمكن ان يتصور به وحداني. لا يمكن ان يتصور
كونه غير موجود، ومن الواضح ان مثل هذا يكون اعظم مما
يمكن ان يتصور انه ليس اي غير موجود.

فعليه لو امكننا ان نتصور ان الله ليس موجوداً لكنا يمكننا
ان نتصور شيئاً اعظم من الله، ولكن هذا التصور يتناقض معه
حقيقة الاسم، ففي اذ ان كون الله موجوداً معلوم بداهة.

١٢ ايضاً ان تمت القصيدة التي يكون بها شيء محمولاً على
دنه كقولنا الانسان هو باء، والتي محمولاتها متعصبه في حدود
موضوعاتها كقولنا الانسان حيوان، فهذه يجب ان تكون في غاية

المعمومية بالذات وهذا يوحد في الله على افضل وجه من وجوده في غيره ، ويستصحح ث في ا ٢٢ ان وجود الله هو نفس ذاته ومن ثم فاجواب على السؤال عنه ث في "ي شئ هو" في سؤال "هل هو" واحد بعينه .

فاذا ن قبل "الله موجود" ونحمل يكون اما نفس الموضوع ولا فن من ن يكون منطقياً تحت هذا الموضوع . وهكذا يكون قول "الله موجود" معلوماً بذاته ولا ايضاً فان الاشياء التي نعرف باطبع ن تعرف بذاتها لانه لا يتوصل الى معرفتها بجهد طلب . وكون الله موجوداً معلوماً باطبع اذ ان شوق الانسان مصروف من ضحه الى الله بصرافه الى عيته القصوى (١) كما سيصحح ث فيما بعد في ٣٥ ف ٢٥ .
فاذا قولنا الله موجود معلوماً بذاته .

وهذا بوضاه ما يعرف به جميعه سواء نجح ن كونه معلوماً بذاته والله كذلك . لانه كما ان نور الشمس هو مبدأ كل إبصار حتي فكذلك لنور لاهي هو مبدأ كل معرفة معقولة . وانه تعالى ن هو ما يوحد فيه لنور الاول مقبول "يوحد الافضل" فيجب اذاً ن يكون "كون الله موجود" معلوماً بذاته .

هذه اشارة على هذه الاسباب و شئهم قد ضل البعض ان كونه الله موجوداً هو من كمال المعمومية بذات بحيث لا يمكن لنفسه ان يتصور خلاف ذلك .

(١) منه ولا يتوحد بالشوق لا اي . سمعت معرفته .

الفصل الحادي عشر

في أصل رى المذكور وحلّ لأصل المتعددة

أول رى المذكور ثلث يشأ حراً عن العدة التي أعوها منذ
لشؤ في رى جمعوا اسم الله ويستدعوه من العدة وخصوصاً كان
مبهاً حاصلًا في السفر يستفيد قوة نظيره ويحسب عن ذلك ما
أشربته النفس مدد من الطهوية يستفيد به الاسم كونه ثقة
كأنه صبيحي صاويين بذاته ويستدع حراً عن عده ثم قد ينما
هو معلوم بذاته معنى الاطلاق وأصل هو معدوم بالتحسين أيضاً (١)

(١) لكي يفهم وجه الفرق بين هو رى بذاته بوجه الأطلاق وأصل هو
هو رى بذاته وبالأصلية أيضاً يجب أن نعلم أن لفظة هو رى بذاته
رأى كانت لا تحتاج في رسم يفتية ولي وضعها ولا يمكن أن يوضع
فيها وبكلمة أخرى هي التي جاء بينها فروعها بفهم من مجموعها
أو داخل في حده أو لازم له ضرورة كقولنا الأصل بغير أو غير أو
الكن صفة حده من يعرفه المذكور يسهل على المتأمل الاستدلال على أن
كان شيء هو من وصور بحيث لا يندرج في شيء آخر منه شأنه ويوضحه ويكون
ذلك الشيء وبعده الفضة هي حيث تدعى وهو وجود النسبة بين طرفيها
بفهم طبيعة الطرفين معاً في معنى واحد وإن كان قد يوصف في واحد وذلك لأن
للشيء وجود في وجود في الخارج ووجود في غير وهو ذو شيء خارج عنه
فقد تنقّل صبيحة موضوع وصبيحة مجموع المذكور شيء واحد في واقع الأمر
لأن لفظة صبيحة واحد حلال لك طبيعة الاثنين أو أحدهما كما هي في
دب وفي وضع الألف ولام لا بد من لفظة هو رى موضوع تحت الموضوع
متكبر معرفته للشيء بأقصة وغير وضعه فيحتاج في استصحاب الشيء إلى
شيء آخر أو وضع وحيد يكون شيء بذاته معنى واحد لأطلاق لأن في
طبيعة الموضوع شيئ هو ذو عرف حتى معرفته فيصير في أصل المتكبر

فإن كون الله موجوداً إنما هو مفهوماً بديهياً بمعنى الأخلاق ذات هذا
نفسه يـ " ما هو الله " هو عين وجوده . ولكن لما أن هذا وهو
" ما هو الله " لا يمكن أن يدركه بالذهن ١١١ فإنه قبيحاً جداً

دخول في الموضوع بلا حاجة إلى شيء آخر يوضحه وشبهه . وهذا ما يسمى
بديهياً بديهياً بديهياً . لا بد أن يكون معلوماً بديهياً لأن العلم
بشيء على ما قدده رئيسه بثلاثة أمور . لا تقوم بدون جميع معرفة
العلمة التي من أجلها شيء . ومعرفة أن ذلك العلمة هي علمة ذلك الشيء . معرفة
صورته ثم معرفة أن ذلك الشيء لا يمكن أن يكون على خلافه . هو ،
بديهي لعمدة ومعلوم في موضوع وجوده المنسوب إليه من علاقة الضرورية
مع القدرة لأدوات . وهذه الأمور الثلاثة قد تتم في نفس الشيء . لأن
العقل لا بد أن يكون له علم . لا يكون للعقل علم بذلك الشيء وتكون لفظة
بديهي بديهياً . ولكن مع العلمة . لا بد من العلم ولا يتوصل إلى معرفتها إلا
بواسطة خارجية أو باستدلال كعرفة . به موجود بواسطة ومعلومه .
والاستدلال كعرفة . لأننا نعلم بحسب صيغته

(١) وذلك لأن . لا يمكن موضوع العقل تصويري الخاص به . لا بد
بلا وسطة عن صيغة ذلك الموضوع وهو وجوده والأصل للعقل في معرفته
بديهياً بلا زحمة استدلال . واستغنى عنه فيستحيل أن يكون معلوماً
بذاته عند العقل وإن كان معلوماً بذاته بمعنى الأخلاق . لأن العقل إنما ينظر
في موضوعه التصويري الخاص . وبه يتم موضوعه عند تصويري الخاص . وهذا
ليس معلوماً بديهياً بلا وسطة . " ما هو الله " ولا كون الله موجوداً .

هذا فضلاً عن أن عندنا في نفس موضوعه التصويري الخاص فكثيراً
ما تكون معرفته ناقصة . لأنه لا يتجلى بديهياً من معرفة لفظة
في المعرفة الكاملة بثلاثة أقسام . هي التصور وتصديق ثم الاستدلال البديهي
أي القياس . فإن كان هذا شأنه عندنا في . هو موضوعه التصويري الخاص
فكيف به في معرفة " ما هو الله " وانه موجود .

كما ان كون كل كل اعظم من حرته هو معلوم بذاته مطلقا، ولكنه يبقى محولا بعد من لا يحيط ذهنه غير تحقيقه ما هو الكل . وهكذا يتفق ان ما كان من الامور في عاية اسما ومئة تكون نسبة عقدا اليه كسنة عين الخدش الى نور الشمس كما قيل في ل ٢ من الالهيات) .

ولا يبرم عن معرفة معنى هذا الاسم الكريم، اني لله معرفة كون الله موجودا معرفة معينة وفي الحال، كما هو مطوق دليلهم الاول . وذلك او لا لان هذا هي " كون الله ثبت لا يمكن ان يتصور اعظم منه " ليس مصوما عند الجميع حتى عند الذين يسلمون ان الله موجود فن كثير من الاقدمين قد عموا ان هذا الله هو الله . وليس يصح في انفسهم التي عنفوا لدمشقي على اسم الله ما يفهم منه شيء مثل ذلك .

ثم لانه ولو سلمنا مجازاة ان هذا الاسم لله، في رده هذا الكافة مسمى لا يمكن تصور ان تصور اعظم منه، فلا يبرم عن ذلك ضرورة انه يوجد في طبائع الاشياء شي لا يمكن ان يتصور اعظم منه، اذ لا بد من ان يكون وضع الشيء ووضع حقيقة اسمه باعتبار وجه واحد . فكون الله يتصوره يدل عليه بهذا الاسم الله لا يبرم عنه كون الله موجودا في خارج الدهن (١) ومن ثم قال لا يمكن

(١) لان مجرد وجود شيء في تصور فدهم لا يستلزم وجود ذلك الشيء في الخارج وفي طبائع الاشياء قد تصورنا مثلا ما يدل عليه هذا الاسم الله فلن يلزم عن ذلك ان ذلك المذلول عليه أي الله موجود في غير

الى معرفة وجوده لا به ذاته بل بتعلولاته .

واما دينهم الراسخ فوصح كنهه . والانسان اليه يعرف الله
باصبع على نحو الذي يشتق به اليه طمع . والانسان يشتاق الى
الله بالطمع من حيث يشتق باصبع الى سرادته التي هي شه من
اشياء جودة الله وخيريته (١) .

وهكذا ليس يجب ان يكون الله نفسه باعة . انه في ذاته هو
المعروف باصبع عند الانس . بل المعروف باصبع اليه هو شبهه تعالى
ومن ثم كان الواحد على الانس ان يتوصل الى معرفة الله
بطريق الاستدلال والبرهان من اشياءه التي يجهدها في مصنوعاته .
وما الدين الا ما من وسيل حله . فان الله به هو ما يعرف به
كل شيء . ولكن لا بمعنى ان ما سواء لا يعرف الا اذا عرف هو
كما يحدث ذلك في الله . التي هي ببهة تدبره . بل لان كل معرفة
فيها اليها هي مسببة عن فعله وفيضه .

١ . ان الله في ذاته لا يشق اليه . بل يشق اليه الانس .
٢ . هي السعادة بوجه . وهو ر كل من شتهى به . هو حبه .
وكان . السعادة بوجه . خصوص . وتبين . وهي ان الله شهادة .
فهو لا تعلم اليه . معرفة لطيفه ومن ثم لا يصح القول بوجه الاصلان
به يشتاق اليه . بدين . اختلاف . اعلاسة . الاقدس في علمه .
شبهه . الانس . من حبه . والسعادة . هو شه من شه . حربة الله .

الفصل الثاني عشر

في رضى النفس .. كون به موجوداً لا يمكن قومه لغيره عليه
وانما يقع به الادعان يقيني بالايان معط

١

لقد ذهب البعض لآخر مذهباً مصاداً للمذهب المتقدم شأنه
يضاً بان جعل ذائب الجاهدين في اثبات وجود الله لنفوا لا فائدة فيه
اد يقولون ان كون الله موجوداً حقيقة لا يمكن للعقل تحصيلها
وكنه يتلقاها بطريق الالهام والوحي . وبعض هؤلاء قد حملهم على
هذه القول صعب الأدلة التي كان بعض المصنفين يوردونها لاثبات
وجود الله .

١ فقد يمكن ان يكون هذا اتصال قد نتج منه مستنده الباطل
من اقوال بعض الفلاسفة الذين يرون بربهم العقل ان الذات
والوجود في الله هما شيء واحد اعني ان ما يقع حوالاً على سؤال : ما
هو ؟ وعلى سؤال : هل هو ؟ واحد وثنا كان التوصل بطريق العقل الى معرفة
ان الله "هـ" هو "ممتنعاً" حصل انه ولا با "عقل يمكن اثبات ان الله "هل هو"
و٢ ايضاً ان كان لا بد من ان يتحد ما يُرَدُّ باسم شيء مصاداً
لانه ت ان الشيء "هل هو" عملاً بصناعة الفيلسوف وكانت الحقيقة
المدلول عليها بالاسم بما هي احد معرف كما رآه الفيلسوف ا ف ٧
من "هـ" في الالهيات) فهم يتق سبب لانه ت وجود الله اذا رتفعت
معرفة ذات الله وماهيته .

و٣ ايضاً ان كانت مادي العرف الانساني يستمد مصدر

معرفة من حواس كما ينبغي ان في ١٨ نفس و ٣٥ من الكتب
في المتأخرات) فانه ان يكون ما يوصى جميع حواس والمحسوسات
غير قابل للبرهان . وكون الله موجوداً هو كدك . فإذا لا
يقين الاثبات .

٢

وأما فساد هذا المذهب فإنه ينبغي أن أولاً من صاعقة البرهان
فإنها تعلمنا استنتاج نفس من المتولات . وثانياً من نفس تهوت
العلوم في مرتبها . لأنه لو لم يكن فوق الجوهر المحسوس جوهر
معلوم (أي شيء يعلم) لم كان يوحد علم فوق لعلم الطبيعي كما
يقال (١) (في ف ٧ من النفس ١٤ من الآيات) . وثالثاً من حيث
(١) وقد وجد في هذا لا يستقيم من وجهي الوجه انه وهو سلب
وجود جوهر من و نفسيات شيء لا يمكن لا بد من ذلك ان
وجود شيء هو جوهر يمكن فهمه انما على وجوده قد يعرض وجوده
وهو سره يمكن عليه ولا يعلمه بالبرهان . ووجه الثاني . وجود علم
من و اعلمة يمكنه وجود وجود جوهر معر في مدة بلا حاجة الى
وجوده في معرفة وجوده بتدقيق البرهان

فتجيب على الاول . انما الذي يدور عليه بحث النفس لا يعرف
وجود موضوعه الا ان سمعت معرفته ذلك موضوع بطرس وكان وجوده
بين يده من تعلم لذهبي نظريه . و سبق شوه في نفس ذلك العلم
او في علم آخر . فم كان وجوده في يدي يجري عليه علم الاهيات لم
يعرف وجوده بخوس ولا من انما بطرقي القصبة كما يصرح به المذهب
مذكور . وحب من ضرورة . ان يفتي ردها . فلا يتيسر اذا لعلم للاهيات
ان يعلم المذهب على شيء كما يتعلق معه على امور من وجوده . لم يشت

لفلاسفة الذين حاولوا إثبات كون الله موجوداً. ثم أيضاً من الحقيقة الرسولية الخاصة بأن غير مسطوراته قد أدركت بالبروت الروم في ١٢٠٠ عاماً ورائها لا يسهل برهان على قولهم أن لذات ووجود واحد في الله كما هو دليلها الأول لأن هذا الوجود الذي يراد به الوجود الذي يقوم الله به في ذاته والذي يمكن كيف هو كما يمكن ذاته وليس يراد به الوجود الذي هو عبارة عن تأييد العقل ١١١ ووجود الله

هو ذلك الوجود ذاته علم حر وحر

ويجب على الثاني أن القيد هو يوجب وجود محمول معروف يشتهر أن يعرف يسكن هو حواهر سادة يعني أن يكون فوق حسن خواهر المادة حسن هو حسن خواهر منفصلة عن ذاته بذاته يعني دا ومن على وجوده ليس على وجوده وعلى هذا النحو سلمه نفسه مرتب العلوم ١١ في قوله ١١١ به موجوداً هذه نقطة ١١١ داخلية في

القضايا تدل على كيف العقل في حكمه نفسه محمول في موضوع، وهو منها عند العرب ما بعد معرفة وجوده متعبرة دلالة على صدق اعطيه في مع قصة العقل عن الوجود الذي هو في الخارج كما في ١١١ لا أساس له وجود، وسمى «وجود» فإن الوجود المقول على المعنى لا يصدق على الوجود الخارج لأن المعنى عدم والعدم لا يوصف «وجود» وكذا في وجوده لمقول على الإنسان لا يدل على وجود خارج بل على أن العقل صدق سمة حيوان في الأساس ونجد صراً للدلالة على تأليف العقل وعلى الوجود خارج معاً كقولنا بطرس هو، ووجود لا دلالتها على الوجود الخارج لا تصح إلا إذا سبها محمول في موضوع متحقق الوجود في الخارج يكون حكمه صادقاً وعقل الصدق لا أساس لوجود خارج موضوع لا بعد معرفته بطرس ووجود حقيقي عن وجود خارج عنه بمعرفة يسكنها دلالة يستلزمها في ذلك ونسب لادلة أن تكون دة ينفذ في من ذلك

هذا معنى ما يقع تحت الترهس، إذا ان عصبية تدي، الأدلة الترهسية
لي. يؤلف عن الله مثل هذه القضية التي يقول فيها ان الله
هو موجود، وأن الأدلة التي يبرهن بها عن وجود الله فلا يجب ان
تكون ذات الله، وما هيته دقة فيها مقام الحد الاوسط كما يقال في
لاعتراض الثاني من يتحد الممول حداً اوسطاً كما يحدث في البراهين
العلمية، ومن مثل هذا الممول نؤكد حقيقة هذا الاسم: الله (١)

الموضوع وان يكون دية فيه ي من خارج الموضوع كعنا عليه وما شاكل
هذا لقولنا انه هو موجود بنفسه معي معاده ان العقل يعرف ان الوجود يليق
بافه فيعلمكم بان الله متحقق الوجود في الخارج ولكن هذا الوجود خارج الذي
دنه له ليس الوجود الذي يقوم به في ذاته ، ولا يمكن التوصل الى
معرفة هذا الوجود الا بمعرفة ذاته بمعنى ضرورة ان يكون وجود له هو
معن ذاته لا ضرورة له ، ويستحيل على العقل ان يعرف ذات له
باستحصان من ذات كونه وجوده معن ذاته وتكون معرفته بوجوده مستمدة
من مملاته وهي معرفة بالصفة لا كماله فلا يكون الوجود الذي
يعرفه عن الله هو وجود الواحد مع ذاته

(١) وقول الآية من لا اله الا الله لا يوجب لآلئها شيئا
من هو لا هو احد اشياء فيه لا صفة محمودة معه الخلد الذي
يوجد لآلئها لا شيء من هو لا هو احد او تعريف لا هو لا شيء لا خلد
له شيء الذي يقار به احد اشياء لا هو لا اله احد اشياء ما هو لا هو
تابع لسؤل : هل هو ؟ كما يتضح من ٢ من الملاحظات فيكون هذا ما
هو سم به لا يوجد في برهنة عن مطلوبات انه فيكون الاله الذي تثبت
وجوده انه انه متميز من جهة اشياء من قبيل افعال الانبياء من
متحرز واما من جهة وهي من قبيل افعال الاله لا اله اي من متقدم لانه
مطلوبات الله اعراف عندنا منه تعالى .

لأن جميع الأسماء الإلهية الحسنى إنما مأخوذ وصفها إما من رفع المفعولات الإلهية وسلبها عنه وإما عن نسبة من نسب الله إلى مفعولاته .

وبطلان ذلك المذهب يتضح أيضاً من أن الله وإن كان يفوق كل المحسوسات وكل حس مفعولاته التي نستمد منها البرهان لاثبات وجوده تعالى إنما هي مع ذلك واقعة تحت خواص وعلى هذا النحو يكون مصدر معرفتنا من الحس (١) انتهى في لاشيء . انتهى فوق الخوس

الفصل الثالث عشر

في البينات التي يرمى بها لاثبات أن الله موجود

ما بعد أن يثبت أن جهداً حائدين في أقامه لبرهان على وجود الله ليس جهداً لموا لا فائدة فيه فليستحسب الآن لي ذكر لادلة التي انتهى بها الفلاسفة والأئمة الكاثوليكيون لاثبات وجود الله .

وأول ما نتحرى إيراده غاهاهي البينات التي يترقى بها أرسطو إلى اثبات وجود الله وقد تعدد اثبات ذلك من جهة أخرى فليست في ذلك مسلكين (٢)

(١) مراد من معرفتنا استمد مصدرها من حس ما مباشرة وإما بواسطة أي أن الفعل تنادي إلى معرفة . مشهور خوس من معرفة شيء آخر واقع تحت الخواص كما يشهد به الاختصار

(٢) ن ب س لا نسلم بأن هذه القضية " الله موجود " توصفها في د ب لا يحتاج إلى برهان ، وإن هي مطلوبة مد بها كما راعه البعض (أ ب) من هذا الكتاب ، ولا منه يستعمل ثاب برهان الفعل كما راعه البعض الآخر (ف ١٢ محل مذكور) بل تصدى لاثبات هذه القضية برهان متكرر نسجه على موال جميل وسفله عن ن اليسور وهو على ما يظهر من القوى

متحرك عن محرك آخر. هــ المحرك إذا إما أنه متحرك أو لا. فالـ
يكن متحركاً هــ هذا هو الغرض المقصود، أي أنه لا بد من وضع
شيء محرك غير متحرك، وهذا أسميه الله، وإن كان يتحرك فهو
بدأ متحرك عن محرك آخر. وحديثه فيما أن يجري التسلسل إلى ما
لا نهاية، وإما أن يجب الوصول إلى محرك غير متحرك. والتسلسل
ممتنع. فإذا لا بد من وضع شيء أول محرك غير متحرك.

٢- إن في هذا البرهان قضيتين يجب إثباتهما الأولى أن كل
متحرك فانه متحرك عن غيره (١) والثانية أنه يمتنع التسلسل
في المحركات والمتحركات.

أما القضية الأولى فيثبتها الفيلسوف بثلاثة ضرب من البرهان
الضرب الأول: أن كان شيء محرك نفسه فيجب أن يكون له
في نفسه مبدأ الحركة نفسه والأش واضح أنه متحرك عن غيره (٢)
٢ مذكورة، وأثبتت فيها استحالة سلسلة علل ممكنة ومحدودة عدد
يوجد بعضها بعضاً على سبيل الدور. ويكون كل وحدة منها علة ومعمولاً
معاً، وهذا متعسف ويستتبع أنه لا بد دائماً من الانتهاء إلى وجود علة
وجبة الوجود (راجع ما قدمه العديد من مؤلفي الفلاسفة من كتابه هذا
مع حاشيته).

(١) مذهب الفلاسفة أن يفعل بنفسه ضرورة، بل يفعل، ولكن
«أن يفعل» إما أن يكون في النفس أو في العلة، ولكن لا يمكن
أن يكون في النفس بالقياس إلى المتحرك لأن كل شيء يشته في، بل
فإنه أن يفعل أي التحريك يجب أن يكون محملاً عن متحرك، ود كل
ما يتحرك فافاً يتحرك عن غيره.

(٢) مذهب فلاسفة وسط بين لأمرين

ويجب أيضاً ان يكون هو المتحرك أولاً (١) اعني ان يتحرك من جهة
نفسه لا من جهة حر. منه كما يتحرك حيوان بحركة رحله. ومن
المتحرك اد ذلك لا يتحرك كله عن نفسه وانما يتحرك عن حرته.
واجزءه لو احدهما يتحرك عن الاخر. وايضاً لا بد من ان يكون
هو نفسه مقسماً وله حر. (٢) ان كل ما يتحرك فهو مقسم كما
يتبين ذلك في ٦ من اصبعيات نص ٣٢ و ٨٨

٢

٣ فعد ان فرض هذه المروض أخذ يسرد برهانه على الحق

الآتي قال :

ب. هـ الذي فرضنا انه يتحرك عن نفسه هو متحرك أولاً .
فإذا سكن حر. منه ربه عنه سكون لكل لانه ان كان عد
سكون حر. منه يكون الحر. الاخر متحركاً . فعيند لا يكون
متحركاً أولاً هو عين كله بل حرؤه المتحرك منه عد سكون
الحر. الاخر. وليس شيء يسكن سكون غيره يكون متحركاً
من نفسه . لان كل شيء يلزم سكونه عن سكون غيره فيجب ان
تكون حر كته تابعة لحركة ذلك الغير . وهكذا لا يكون متحركاً
بذاته . فإذا ما فرضنا أنه يتحرك بذاته فبما هو لا يتحرك بذاته فلم
إذا بالضرورة ان كل ما يتحرك انما يتحرك عن غيره .

ولا يصدم هذا الدليل ما قد يقوله قائل من أن متحرك الذي

(١) والا كان متحركاً عن غيره

(٢) ثم اد ان الشيء المتحرك من نفسه يكون فيه بالضرورة سداً

محرك وعمل قابل للحركة فإذا هو مقسم .

وضمناه متحركاً لأنه لا يمكن حركته أن يسكن . ان الجزء ليس
شأنه أن يسكن أو يتحرك لا بالعرض كما في شياً عن بن سينا
ودلت لأن قوة ابرهان المذكور عما هي قائمه بهذا وهو أنه ان كان
شيء يحرك ذاته أولاً وسداده لا لحركه احرائه فيجب ان يكون
تحركه غير متوقف على شيء آخر على ان تحركه الشيء انقسم
كوجوده ، انما هو متوقف على الآخر (١) وعينه فلا يمكنه ان
يحرك ذاته أولاً وبذاته .

فإذا ليس يشترط لصاق الشرطية الموردة ان يفرض فيها كون
حركه المتحرك الذي يحرك ذاته يسكن كذا ذلك صدق بالاصطلاح بل
يجب ان هذه الشرطية وهي " لا يمكن لحركه فيسكن الكل "
تقع صادقة وهذه الشرطية يمكن ان تكون صادقة وان كان مقدمها

(١) قوله " وجود الكل وكذا تحركه " انما هو متوقف على الآخر .
لا يرد به ان وجود الكل الصوري متوقف على الآخر ، بل العكس
الصحيح أي - وجود الآخر من حيث هي آخر ، متوقف ضرورة على
وجود الكل اذ لا يصدق عليها اسم الأجزاء ، بل يتقوى لكل معصوده
الكسبة . وهذا قل في حركة الكل متصل فان الآخر يتحرك
تحركاً موضوعاً بالصوري اذ تتحرك بحركة واحدة هي حركة الكل
الم متصل . وهذا التحرك بوصفه صوري من جهة ان حركة حينئذ تنقسم
بمقدم متحرك . فيكون اذا مواد المسائل . وجود الكل متوقف على
الآخر . توقفه على علته المادية ، اذ ان الآخر من حيث هي أقدم من
الكل فالكل يتوقف وجوده على الأجزاء من قبل التكون وكذا
يتوقف تحركه على الآخر . توقفه على مادته وهذا مفيد فاعلمه .

مستحيلاً كما تصدق هذه الشريعة وهي " ان كل الانسان حاراً
فهو غير ناطق " .

لنضرب لك في المذكور في ٨ من الخصائص نفس ٢
وما يليه) هو برهان استقرائي قال (١) : كل ما يتحرك ما عرض ففس

(١) وايضاً لا يقال في هذا البرهان تنقل من م يعلبه - وهو في
في ٨ من الخصائص قال : خلاصه . ان حركات والمتحركات على
ثلاثة اقسام . ما يحرك ويتحرك به . وما يحرك ويتحرك به .
٢ التي تتحرك بالذات . ما يحرك عن ذاته كالحيوانات ومنها ما يتحرك
عن غيره كالخاداي كالثقل والخفيف . وما يحرك بالذات وحركة
طبيعية ، ومنها ما يتحرك بخلاف الطبع وقته . ثم شرح ذلك بالتفصيل
قال : الحركات والمتحركات عرض هي التي تحرك وتتحرك بها . وعروضها
على شي . يحرك أو يتحرك كما في قولك موسيقي بني فان الموسيقي يفعل
حركة الس . عرض لانه حار . على رجل الس . يكون موسيقياً
واما لا حراً . ما يحرك ويتحرك كما في قولك طير ربه عراً فليس
ربه فعلاً للطير بل يده

واما التي تتحرك بالطبع وحركة طبيعة كالحيوانات فانها تتحرك عن
غيرها ، اذ انه من البين الواضح ان ما يتحرك أولاً وبالذات فيها انما هو
الحجم الذي تحركه النفس . انما . حرك بخلاف الطبع وقراً فهذا
يضاً وصح تحركه عن غيره كما يتبين من تعريف القدر الذي هو التحرك
عن الحساج . انما التي تتحرك بضع كالثقل والخفيف فبين ايضاً ان
تتحرك عن غيرها لان التحرك بالذات عرض بحيوت وهذا من بوجد لليجاد .
ثم ان ما يتحرك به به يمكنه ان يتوقف عن الحركة ويسكن وليس ذلك
ممكناً للثقل والخفيف المتحركين . وحيراً لانه ليس شي . متصل بحرك ذاته
لان نسبة لمحرك الى يتحرك كسنة الفاعل في فعل وبينها شي . من

متحرك من ذاته، لانه قد يتحرك عند حركه غيره. وكذلك ليس ما يتحرك باقصر متحركاً من ذاته كما هو بين. ولا ما يتحرك بالطبع كانه متحرك من ذاته كاحيوانات التي من شئت به متحركه عن النفس. ولا ايضاً ما يتحرك بالطبع كاشمس وخفيف لان هذه انما تتحرك عن اموالها والارافع للعباقرة وحسب كل ما يتحرك فإما يتحرك من ذاته وما يحركه. فإن من ذاته وما يفسر "أو باصبع" وهذا لاخير إمام به متحرك عن ذاته كاحيوان وإما غير متحرك عن ذاته كاشمس وخفيف. فإذ كل متحرك انما هو متحرك عن غيره.

و ضرب اثنتا عشرة أصناف من الاشياء هو هذا حسب شي. واحد يعبه يكون بالفعل والقوة بالقياس الى شي. و حده. واحداً كل ما يتحرك من حيث هو متحرك وقد هو بالذات لان الحركة فعل ما هو موجود بالذات من حيث هو كذا. و قد يتحرك من حيث هو متحرك انما هو بالفعل. يفعل الا من حيث هو بالفعل. فإذ ليس شي يكون بالقياس الى شي. و حدها المتحرك كما يفعل فإذ ليس شي يتحرك ذاته.

التقدم وليس يمكن ان يكون عدد في احتمالات متجذبة كما هي الحال في الحلال.

فقد من ذلك به من نوع من نوع متحركه عن ذاته. و قد كل ما يتحرك من حيث هو متحرك وقد يكون المتحرك الاول للمتحركات غير متحرك لا بد منه ولا يحركه.

(١) علم ان بعد "شي" في قوله ليس شي. يكون متحركاً بالفعل ومتحركاً بالذات لا يرد به عن شي. أو شعبه قد يمكن للشخص واحد

ويجب ان تعرف ان الفصول التي يصعب ان كل محرك يحركه " قد
 اراد بصفة اخرى كما معنى " من الذي اراد ان يسطو " في راسه
 (في ف ٦ من ٣ من تصنيفات ارسطو من حيث انه
 الخاص باعتباره " في الحركة " فعل موجود بالقوة من حيث هو
 بالقوة " وليس يكون كحدث لا حركة استحداث ولا احكام
 كما ثبتت في ف ٣٨ من ٣ من ارسطو " وأما عند ارسطو
 فالمحرك ذاته لا يكون حركا لانه لا يعمل في حركة بدلالة على
 كل فعل " كما كان حتى ان الفيلسوف " كان قد عد في ٢٠ من ٣ من
 قد أصبح الى مثل هذا الحد من ان الحركة في ٢٠ من ٣ من
 النفس او على هذا النحو كان ارسطو قد انصرف الى ان
 بعض ذاته ويريد ان يعرف ان هو يحرر ذاته .

وهذا القول لا يقص من وجه ما " ذاته ارسطو " ذاته لا فرق
 بين ان ينهي الى شيء او ان يحرر ذاته " ان في ارسطو وبين ان
 تتوصل الى الاول الذي هو غير محرك لانه كما هو روي راسه

٣

٦ وما قضية الثانية وهي ان تتوسع التسلسل في المحرك
 والمتحركات ارسطو بينها ثلاثة براهين .

بما ان يكون فعلا ومفعلا مع " في ٢٠ من ٣ من ارسطو
 للفعل ولا يفعل يعني " شيء واحد لا يمكن ان يكون مع " للفعل
 ولا يفعل مع " شيء واحد في اعتبار واحد كان يكون حركا بالقوة
 وحاراً يفعل مع .

أما البرهان الاول اف ١٠ و ٣ في ٧ من الطبيع ١ فهو هذا
 راجح القائل في المحركات ١٠ و ٣ و ٧ من الطبع ١ كل هذه تكون
 احدها ١٠ و ٣ و ٧ من الطبع ١ لان كل ما يتحرك انما هو منقسم وحسب كما
 يشتهر ١ في ٣ و ٣ من ٦ من طبع ١ وكل جسم يتحرك متحركاً فهو
 يتحرك عندما يتحرك فاذ هذه المتحركات الامتثالية تتحرك معاً
 عندما يتحرك واحد من ١٠ ولكن الواحد منها لكونه محدوداً متناهياً
 فيتحرك في زمان متناه (ف ٨ و ١٠ يليه من ٧ من الطبع ١) فاذ
 كل هذه الامتثالات تتحرك في زمان متناه وهذا محال وقد
 يستحيل التمسك في المحركات والاسحركات.

وما يكون الامتثالات المذكورة يستحيل تحركه في زمان
 متناه فبرهانه عليه هذا ان التحرك والاسحرك يجب ان يكونا معاً
 ويثبت ثابت مستمر كل اوضاع الحركه . ويمكن لاحد ان يستحيل
 ان توجد معاً الا على سبيل الاتصال والتماس . واذ كان هذا
 محركات ١٠ و ٣ و ٧ من الطبع ١ كانهن يجب ان يكون
 جميعاً كما يتحرك واحد لا على وجهه . وهكذا يكون شيء
 واحد غير متناه يتحرك في زمان متناه وهذا محال كما بينا في
 ف ١٠ و ٣ و ٧ من ٦ من طبع ١

١ والبرهان الثاني لاثبات هذا هو هذا ١ كما في ف ٣ و ٣
 و ٣ من ٨ من طبع ١ ان المحركات والمتحركات الجارية على
 ١ في العدد لان صورة هذه الحركه ١٠ و ٣ و ٧ من طبع ١
 هي حركه مستمرة كالحركه لاجل ١٠ و ٣ و ٧ من طبع ١

شيء متحرك في العالم .

٨ والبرهان الثالث مرجعه الى اثني الا انه لزم فيه التقدم وتأخير أي بعد من لا على (١٥) من ٨ من لطيع ، وهذه صورته . ان ما يحرك تحريك الآلة يستحيل عليه ان يحرك ما لم يصكر شيء . احر يحرك تحريك الاصيل . وكذا صبح التسلسل في الحركات والمتحركات كمن جميعا كأنها متحركة تحريك الآلة الأولى . مركة تحركات متحركات فلا يكون شيء منها محركاً تحريك الاصيل . فادّمس شيء منها يتحرك .

وهكذا يتضح ثبات كل من القصصين الذي افترضه ارسطو في امسك الاول لدي زهجه لاثبات انه يوجد محرك اوان غير متحرك

:

٩ وأما امسك الثاني فهو هذا . هذه القصيدة : " ان كل محرك يتحرك إما ان تكون صادقة مداتها أو بالعرض . فان بالعرض فاداً ليس ضرورية لأن ما كان صادف بالعرض فليس ضروري . فاداً هذه القصيدة ليس شيء محرك يتحرك هي من الممكنة . ولكن كمن المحرك (المحرك) لا يتحرك فانه لا يحرك كما يقول الخصم (١) . فاداً ممكن هو (٢) أن لمس شيء يتحرك اد انه ان لم

(١) خصم هو مدخل بالتسلسل في الحركات والمتحركات مثل هذا التسلسل و صبح فاد ان كل محرك يتحرك مع امتناع الانتهاء الى محرك متحرك

(٢) ي هذه القصيدة ليس شيء يتحرك من الممكنات .

يكن شي . يحرك (سكر الاء) فليس شي . يتحرك . ولكن كون
الحركة معدومة في وقت من الاوقات فامر محال في رأي ارسطو .
ودأ لقول الاول ليس من الممكنات لانه عن ممكن كاذب لا يلزم
مستحيل كاذب . وعليه هذه لفصيه . كل يحرك (سكر الاء)
هـ . يتحرك عن غيره لم تكن صدقة بامرض (١)

وايضاً اذا اتحد شئان في شي واحد بعداً بامرض (٢) وكان

(١) لقياس صحيح ومنح مع تقدير وجوب حركة بدلة لأية في
المع كاهو ي . طو .

١٢ قل "تحد بامرض" يخرج الاتحاد بدت كـ بصرح به عارقه
لاحية . واما بالاتحاد بامرض اتحاد شئين يكون كل واحد منهما قدا
بدته ولا يتوقف وجود الآخر عنه ضرورة كتوقف السادة على الصورة
والمرض على جوهر . دـ الصورة . وـ كان هـ ما يوجد بدون الددة ومن
الجوهر . يوجد بمحل عن المرض . ولا يمكن مع ذلك وجود ددة بلا صورة
ولا جوهر بلا مرض . واهـ ليس . وبوسيلة ليس اتحادهما بصرح
وفلاطون اتحاداً بالذات كما هو واضح . وعلى مثل هذا الاتحاد العرضي
في الاشياء يجري الكلام ما هنا . وـ بين تحد جوهر بامرض المع
الملازم كالبياض في القفس والسود في العرب . وـ كان اتحاد بامرض ولا
يمكن مع ذلك فصل ذلك المرض عن الجوهر . دـ لا يمكن بـ يكون القفس
سود والعرب بياض . فاداً في البرهان للوجود اختلال لا يصح باطلاة .

فنجيب ان عطف "لا يمكن" يرد في استجاب ما يرد به لامتحان
لمعني اي عدم الاستعالة . لا لا يمكن لطبيعي وـ لياض في القفس او السود
في العرب . وان كان لا يمكن فصله . قوة طبيعية هـ لا يستحيل ان
يكون الثراب لبيض والقفس لسود بالاستعانة بالطبيعة اذ لا تناقض في
ذلك . واهـ ان القفس هـ بياض قد يسمى بالياض ويصرب به
مثل بالياض

الواحد يوحد بدون الآخر فيترجح امكان وجود ذلك لآخر بدون
الاول، كما لو وجد البيض والموسيقية في سقراط وفي افطون
لبياض دون الموسيقية فيترجح امكان وجود البيض دون الموسيقية
في شخص ثالث. فاداً اذا اتحد التحريك والتحرك في شيء. تحداً
للمرض ووجد في شيء. اخر التحرك دون التحريك فيترجح ان
يوجد في شيء التحريك دون التحرك.

ولا يمكن ان يصادم هذا القول لحاح من يدعي شيئين يتعلق
احدهما بالآخر ويتوقف عليه، إذ لا كلام في شيئين لا يتحدان
بالذات بل بالعرض.

٩. واما ان كانت الفصية المذكورة صادرة منها فيلزم عنها
ايضاً محال، لانه يجب إما ان يكون احرك يتحرك بنفس نوع اخر
لتي يحرك بها، واما نوع اخر من نفس نوعها، وذا لا بد من ان
الذي يغير يتغير ولشافي يشفي وان اعطى يتعلم بنفس العلم الذي يعلمه
ايضاً، وهذا محال. ذ من لفظة ودة ان يكون العلم محرم معلوم وان
اتعلم يكون حياً منه. وهكذا يكون انشي. وحدث صلاً
وغير حاصل لشخص واحد. وهذا خلف.

واما ان كان متحرك يتحرك على نوع اخر من الحركة، كأن
يتحرك المعبر او المحول بالحركة امكانية، والمتحرك بالحركة امكانية
يتحرك بحركة السمواتهم حرراً في سائر الحركات، فيحصل أنه لما
كانت احسن الحركات وانواعها محدودة متناهية امنع لذهب الى
غير النهاية. وهكذا يثبت وجود محرك اوان لا يتحرك اللهم ذالم

يقول وثالثه بوقوع الدور على انه عند استثناء جميع حساس الحركة
واووعه يلزم الرجوع فيها عوداً على نداء بحيث لا يتحرك بالتحريك
المكاني اذا تحرك عوداً عليه الغير والتبدل وانحرك بحركة لتغيير
تحركه بحركة النسيب فيعود المحرك اسمي فيتحرك بالحرارة المكابدة
ولكننا نقول ان هذا ايضا يدرى عنه من ماله ولا عني ان

الذي يحرك بحسب نوع من الحركة انما يحرك بحسب ذلك النوع
عنه ان لا يتحرك مباشرة وعلى الاسقامه فليس وبواسطه .

وبقي رابعه لا بد من وضع شيء اول لا يتحرك عن شيء خارج
عنه . على انه وثالثه حصل هذا في وجود محرك اول لا يتحرك عن
شيء خارج عنه فلا بد من ذلك كون هذا المحرك لا من غير
متحرك البتة . فهذا السبب قد غلطى ارسطو الى ما ورد . ذلك فقد
أما هذا فقد يكون على وجهين . وهما ان يكون ذلك المحرك لا من
غير متحرك البتة . وعندئذ يحصل المقصود اي انه يكون شيء اول
محرك غير متحرك . وثانيهما ان يكون ذلك الاول متحركاً عن
نفسه وهذا يتحقق على ما ظهر لان ما هو بدانه هو ابدأ متقدم على
ما هو بديره . ومن ثم ان المتحرك الاول في المتحركات ايضاً
الصواب فيه ان يكون متحركاً عن ذاته لا عن غيره

وكذا ان سابعه بهداره عنه ايضاً نفس ما تقدمه اد لا يمكن
القول ان الذي يحرك ذاته فلما كلة يتحرك . عن كلة ديره حينئذ
الحالات المتقدمة اعني ان يكون الشخص الواحد معلوماً ومتعدياً
مما وكذا الحال في سائر الحركات . ويره ايضاً ان يكون الشيء

الواحد بالقوة والفعل معاً لأن محركاً من حيث هو كذا فهو بالفعل
وأما المتحرك فبالقوة. فبقي إذاً أن يكون جزء منه محركاً فقط
وأخر لا محركاً. وعليه فيحصل ما نخصص أولاً وهو أنه
يوجد شيء محرك غير متحرك فإنه من الضرورة أن يكون له جزء إذا
كل محرك فهو مفسد ولا يمكن القول بأن كلا الطرفين منه
متحركان كان يكون كل منهما يحرك عن الآخر. لأن جزء
الواحد يحرك نفسه وحرك الجزء الآخر ولا أن الكل يحرك جزءاً
ولأن الجزء يحرك الكل إيجاباً عن كل ذلك ما تقدم من محلات
اعني أن شيء الواحد يكون محركاً ومتحركاً معاً سواء واحد من
الحركة وأن الشيء لو كان يكون بالقوة والفعل معاً ورد على ذلك
أن الكل لا يكون حينئذ هو المحرك ذاته أولاً بل متحركاً
بسبب الجزء. أو هو كذا من طبيعة. وبقي إذاً الذي يحرك
ذاته لا بُدَّ من أن يكون جزء منه غير متحرك ومحركاً للجزء الآخر.
غير أن أرسطو لما رأى في الأشياء أني تحرك ذاتها والشهودة عندنا
عني بها الحيوانات أن الجزء المحرك فيها هي النفس. وبما كانت غير
متحركة مدانها. وكيف تحركت بحرص. قد حُجَّجَ سارداً في بيان
أن الجزء محرك في محرك لذاته الأول ليس محركاً بذاته ولا
بطريق حرص. وبين ذلك قولنا لا شيء أني تحرك ذهاباً وشهودة
عندنا أي الحيوانات ما كانت في مدة كذا جزءاً محركاً فيها
يتحرك بحرص. وكيف لمحرك لذاته المدد من الضرورة أن
يكون مرجعاً في شيء أو أن محركاً له كونه مدداً. وذلك لأن

هو الله فإنه لما كان كل ما يحرك ذاته ان يتحرك بالاشياء واحب
 ان المحرك الذي هو جزء المحرك لذاته يحرك الاشياء قاشي مشتغلي
 يكون افضل منه في التحريك على ان المستغلي ان هو يحرك وما يحرك
 وما شئ المستغلي ذاته يحرك غير مستغلي به .
 فاما لا بد من وجود محرك في نفس ذاته لا يكون محركا
 به وهو الله .

:

لأننا نسلك في تقدمه بنفسها اعتراضا وهو ان مستند
 الى تقدير رتبة العلم وهذا التقدير مقتضى كونه عند الكائنات
 فنقول في هذا ان آمن وأدى طريق الى إثبات وجود الله ان هو الذي
 منشاء تقدير حدوث العلم ونحدده لا تقدير رتبة العلم على النحو المذكور
 لانه قد قدرت رتبة العلم فوجود الله يبدو من انفس وضوح .
 وما كان العلم والحركة محدثين من اليمين انه جيبتر نجب
 وضع علمه موحدة بدهم والحركة لانه كل ما يتم حصوله بطريق
 لحدوث فلا بد له من ان يأخذ منشاء عن محدث ومحدثا إذ ليس
 شي يخرج نفسه من لقوة الى العمل ومن اللاوجود الى الوجود .

لأنه ما تكون ذات قداسة تحدث حركات وبقوى كالاتي من
 حويز حويز و... من ربه وعنه واستقيم استدلال بقدر من
 جزء المحرك ذاته في محرك مدق تتقدم الاستدلال من شوق التي مشتق
 بحركته في مشتغلي فصل منه على عتبه مطلوبه . وهذا هو معنى كلام
 لما في فهمه كما وضعه الشارح

ولا اعتراض لثاني هو ان المراهين لتقدمه يقتصر فيه ان
المتحرك الأول في حرم السماوي انما هو متحرك عن ذاته وهذا يلزم
عنه ان يكون حرم السماوي متحركاً لا امر الذي لا يسره له الكثيرون.
وعلى هذا يجب ان يكون المتحرك الاول ان يقرص متحركاً بحد ذاته
فيجب ان يكون متحركاً على حصة الاستقامة ومباشرة عن هو
غير متحرك له. وعليه من اربطوا أيضاً قد اورد هذه النتيجة
على طريق الانفصال إذ قال " فيجب إما ان يتوصل حالاً الى محرك
أول غير متحرك يكون مفارقة وإما الى محرك ذاته ومنه يتأدى حالاً
الى محرك أول غير متحرك ومدرك .

•

ثم ان لعيسوف في ك ٢ من الاصول اثبات لامتناه التسلسل
في الملل العاقلة ووجوب الاتساق الى عنه وحده أولى هو الله يستهيج
مسكناً آخر هذه خلاصته

١٣ ان جميع الملل العاقلة الحارثة على نظام متنسق فالأول فيها
ان يكون علة للأوسط وهذا علة لمظروف الاخير سواء كان
الأوسط واحداً أو كثير .

فان رفعت ائمة ارفع ما هي علة له . فإذا رفع الأول منها
امتنع على الأوسط ان يكون علة . وانما اذا وجد التسلسل
الى غير النهاية في ملل العاقلة من يكون شيء من تلك الملل علة
أولى . فإذا كل ما سواه من الملل بواسطة بصحي مرتفعاً . وهذا
بين العباد . فإذا لا بُد من وضع علة أولى وعلة هي الله .

١٤ ثم من كلام ارسطو الوارد في ف ٤ ك ٢ من الهيات قد يستتبع برهان آخر ، فانه يثبت هناك ان الاشياء التي هي عاية في احقة هي ايضا بالغة اقصى درجة من الموحودية (اي بها افضل موحود) ثم في ث ٢ ف ٨ من لاهيات يثبت انه يوجد شيء هو عاية في احقة بديل ان يرى ان باطلين يكون لواحد منهما أشد تطللاً من الآخر .

وعليه يجب ان يكون الواحد أكثر حقاً من الآخر وهذا انما يكون على حسب القرب مما هو حق بالاصلاح وعاية في احقة (١) (١) وقد يذكر على وجه صحيح ان يكون الواحد أكثر حقاً من الآخر . هذا القول لا يمكن من نفسه لان الفصل الذي هو بعد من مقدمة الشيء لا يمكن بنفسه زيادة ونقص لان بعد عن شيء يتعدت من زيادة ونقص . وحق الذي هو عبارة عن مطابقة بين الفعل والشيء . ولا يمكن لتعدد والتفصيل لان المطابقة مساوية ولا يتغير في مساوية زيادة ونقص كما في الكليات كما يكون مثلاً خط شعري أكثر مساوية لخط شعري من عدد أربعة أشرار ولخواب عليه ان حق ان كان كناية عن المطابقة بين العقل والشيء . من عند من وجه من وجه . انني هي كونه في شيء . وهذا مبني على نفس وجود الشيء ، ثم من وجه صورته وهي مطابقة للفعل فان اعتبر من الوجه الأول فلا مانع من ان يجمع زيادة ونقص كما يلحق نفس بوجود صوت بل زيادة ونقص . فيصح ان يقال ان هذا الشيء . حق من ذلك الشيء . كما يصح ان يقال ان هذا الشيء . كل في الوجود من ذلك الشيء .

وما لا يتعد هذه التصوري أي بمعنى المطابقة فلا يجمع زيادة ونقص . ولكن كلام لما في جاز على الحق بمناه الاول اي لمدي . وهذا كما هو الحق لا اعتراض

فيمكن ان يستخرج من الناس ان يوحده شيء هو افضل
 موجود وهو الله . هذا وان المنطق في كونه في لاكن الحق له
 في ٣) يستخلص من تدبير الاشياء وسياسة بها وهذا آخر اشار اليه
 شارح (الارسطو) في ٧٥ من ٢ من بطليموس وهو : يستحيل
 الاشياء متصلة ومتحدة في حق في شيء واحد اذ قد . وفي
 الاكثرية ما لم يمكن ثم تدبر واحد في جزيء . وفرد هذا في تارة
 الى عدة واحدة مقترنة . وكما ترى في هذه الاشياء متحدة لطائفة
 في شيء واحد لا تدبر . وعلى سبيل الامثلة في انفسها
 وفي الاكثرية . وقد لا تدبر من وجود شيء تدبر في شيء عام
 وهذا تسمية لله .

الفصل الرابع عشر

في انه لا بد معرفة به من احد صيرفه الله

بعد ان نشأ في يوحده موجود اول تسمية لله . هذين هذين
 ان تبحث عن احواله (١) فقول .

(١) قد ان فرع من الفلاسفة من جعل "هـ" مصدق وهو ما
 يطلب به من الموجود . من كلامه : "فهـ" في معنى "هـ" في كل
 شيء حقيقة . فمعنى "هـ" وهو ما يجب به حضور . يجب لاسم
 اي . "هـ" لاسم . "هـ" يجب به "هـ" مصدق "هـ" هو شيء .
 سمع في حقيقة ذلك التي . يمكن . في معرفة حقيقة ذلك في غير
 الماثل في معرفة تدبير الاشياء . ووجدون طبيعة "هـ" في هذه عند تدوير
 في مكان معرفتها . وان ذلك في "هـ" يتسمى عن "هـ" بعد العمل

وكما أن العصور موحدة يكون الواحد منها فاصراً للآخر
وحاصراً له وقرب مؤخر إلى تعيين الشيء من حيث أنه يميز عن
أشياء كثيرة، فكذلك المقص الواحد السائب يفصر حصراً فصلاً
آخر يميزه عن أشياء كثيرة (١١).

كما إذا قلت مثلاً أن الله ليس بعرض فإنه يميزه بذلك عن سائر
الاعراض. ثم إن اتصال ذلك قولاً أنه ليس بجسم وبقوة أيضاً
عن بعض الجواهر، وكذلك بدرجته يتميز الله، مثل هذه السلوب عن
كل ما هو دونه. فحينئذ يكون اعتبارنا جوهر الله اعتباراً خاصاً، د
نعرف أنه متميز عن الجميع. إلا أن هذه المعرفة لا تكون معرفة
كاملة لأنه لا نعرف به هو في ذاته، فكيف ندرك إلى معرفة الله
من طريق السبب نجعل مبدأ بحثنا قد اتبنا على اتصاله في

(١١) وأيضاً لهذا، اعلم أن السبب والعلل لا يختص به من دت
الشيء ولا يعرف جوهر ذلك الشيء كما هو في ذاته معرفة السبب به،
لأن هذه الطريقة لا تكدر به تميزه من معرفة طبيعة شيء
معرفة خاصة، ضرورة أن السبب يخص طبيعة معروف ويختص به مثله و
قلت في شيء به جوهر وجوهر منه جسمي وبه به جسمي فقلت إنه
ليس به جسمي فذلك الاختصاص به حصري في حقيقة وحدانية به وكذلك
قلت في جسم جسدي وعمر جسدي وشكل ذلك. ولهذا قال الملائكة إن
فصلاً واحداً سالماً يحصر آخر ويخصه إلا أن معرفة شيء شديداً منها من
هذا السبيل ليست معرفة كاملة لأن القول بأنه الذي يصعب مبدئية على
معلوماته أنه إذ يستدعي من السموات والسموات، فيب من النقص
والمعلومات وإن تدهت كلاً فهي في قصي البحر عن أن تؤدي إلى معرفة
أن به هو في ذاته لأن ذات به لا تأتي كلاً.

العصول السابقة وهو ان الله لا يخلق نعمة لشيء (١١) وهذا ما تؤيده
ايضاً شهادة الكتاب مقدس . فقد قيل في ٦ عدد ٣ من ملاحيا :
فاني انا الرب لا اعز وفي عدد ١١ ف ١ من رس . يعقوب الذي ليس عنده
تحول ولا ظل دوران وفي عدد ١٩ ف ٢٣ من سفر العدد : ليس الله
كالانسان فيصير .

الفصل الخامس عشر

في ان الله سرودي

ومن هذا (١٣) يتضح ان الله ارحم بذي ودينه

١ لان كل ما يحدث وجوده او يخلقه فكل يخص فيه ذلك

(١) وجه عدد هذا هو ان الله لا يخلق نعمة لشيء هو لان هذا هو

النتيجة المقررة خاصة من حيث - بعبثية - هو ان شهادة كتاب مقدس .

(٢) الانظمة المتصلة في مثل هي عدد ١ وهي في صلاح الاتيين

وحتى ليس بوجوده بل هو ودية تشمل راحة دلالة للعنصر العريضة هي

الاي والاسدي . فان لا يذوق العذاب بسنة في الارل الذي هو على

قائه الخرج في كنهه برسمه بعبثية - تتوارى الوجود في ربه مقدرة

على متبعية من جانب ماضي و - لاني - لا يذوقه ولا هو وحب

ما كان وجوده مستمر في . . . مقدرة على متبعية من جانب مستقبل

فالأيدي اذاً للدم وفي صلاحهم . . . هو مدته لا شيء . فهو "مفكر

والتمثل بنية . فتدري . . . بعبثية . . . بعبثية بعبثية بعبثية بعبثية

على كل منهاها لفظة في ولا عنة بذي وجوده . وقد يتبع من

للدلالة على استمرار وجود من عبثية ولا نهاية بعبثية سرودي

(٣) قوله "ومن هذا" اراد به على ما يوضح بعبثية بعبثية على هذا

الذي اي ميل العذاب .

بالحركة أو بالغير . وقد تبين أن الله غير متغير البتة . فإذا هو أزلي لا بداية له ولا نهاية .

٢ أيضا لأنه ليس يقدر بآدم أن لا تتحركت فقط لما أن الزمان إنما هو عدد الحركة كما يوضح من ١ في الطبعة . والله بمنزلة عن الحركة بته كما اثبت . (في ٣ ف) . فإذا ليس يتقدر بآدم فإذا ليس يجوز أن يحد فيه متقدم وما آخر . فإذا ليس له الوجود بعد اللاوجود ولا يمكن أن يمتز به اللاوجود بعد الوجود . ويستحيل أن يكون في وجوده بعد فب لا يمكن أن تغفل كل هذه عن أن يراد . فإذا هو خلا البداية والنهاية وله وجوده كله معا . وهذا لا يقوم به حقيقة الأمر مدية ٢١ .

(١) وقد نفى عليه أن يعلم وجوده عن حدث ومع ذلك لا يحصل له وجود بالحركة بل بالحق شيء من الحركة ولا بعد كما سوف يبينه بعد من يراه في هذه الطبع . ويرد بالحركة والنسبة هنا إنما هو كل ضرب من الضروب الأربع . أي من وجود واللاوجود . عرض معه سبق . وهو عرض لا لأرض شيء من وجود واللاوجود لمعرض معه سبق وجود محقق وتحتي بعد بالحركة فطبعه وعليه فتصبح نسبة الحركة ونسبة ما هو مسمى . أي . يوجد بعض خلق ويعده تمام لا الأول بأحد نوعين بعد بالوجود والى بعده اللاوجود بعد الوجود . وكلام ضرب من التعميم وأنه يوصف بعده لتعم من هذه الخيطة أيضا لأنه لا يمكن التعم الضمني ولا التعم الظوحي (عن الشيخ بضمير) .

(٢) في هذه المسئلة بغير رسم وكتاب تكميل وجوده ووضوحه من صريح مطلب آدم بغيره . من جهة اللاهوتية . وراى بعض ذلك في قديم هذه الوعد . وقد سبق وتسمه . وهو حق . يجب . علم ولا . انوجود

و٣ ايضاً لو ان الله لم يكن قد خلق شيئاً من الالواحود
الى الوجود فبحر آخر لنفسه لان "ما ليس" لا يمكنه ان يفعل شيئاً.

وكل موجود باق مدة دوانه اي كونه بمعل على ثلاثة اقسام لا رابع
هـ لانه لا يكون موجود لا بداية ولا نهاية لوجوده ولا تعاقب
في وجوده ولا في فعله بل كل وجود به معاً وهذا يسمى الازلي
وهذا الوجود لا يصدق الا على الله عز وجل . و لا يكون موجوداً
لوجوده بداية لا نهاية وفيه عدم من جهة نفسه لا من جهة وجوده
وهذا يسمى الازلي والذهري كالانفكاك . واما ان يكون موجوداً
لوجوده بداية ونهية ضرورة . بل بالتميز كالكناسات والاعمال
وما قائم بالتميز كالحركة . و لا يمكن التميز ضرورة بان يكون غير متغير
بالعمل بل شئ به يتغير كالحركات السكونية

وقد لا ريب في ان قد يرد في الوجود شيء لا ياتي به نهاية لا
مدة بل هو متصل بغيره . لان ما يتقدمه متتابع بعده لا بالاعدم
ثم لا يكون انفسه بل هو الذي هو في نفسه للانعكاس لا قدم بل
صحيح فلا يمكن احده رقيم الاول في الوجود الازلي والوجود
السرمدى كما قد حصل كانه لا تعاقب ووجود انفسه بل وضع ريب
ابدياً وفرض في وجوده عدم انفسه ولا قد من بل بغيره التمتع في
الحركة المستمرة التي يدرسون . ريبه رجع الى ما من حركته
من الخلاصة اللاهوتية

ثم علم به انه لم يكن له مدة دوانه في وجوده من مقدم
بمقدار هي مدة وجوده السرمدية مقدم وجوده السرمدى وانه
دوم الوجود الازلي . و لا بد من وجود ثبات في الذي يكون اما
مخللاً للتميز او قائماً بالتميز . ولا قد من بل يكون شئ للتميز اعني
تميزه بضرورة . ان لا حي . بل كل متغير متغيره طور في وجوده
ودور في فاعله من نقص وكل وانتقل وهم حراً . قال القديس عوسطبي

فالكان حروجه عن غير قدس الامر قدمه . وكسبه قد تشر في

التي من الاصل ان كل ما يدركه حسا حركي لا حركي حركي عن على
حالة واحدة ، واما هو ريب . وسيل حتى لا يسجد حركته ان يكون
وجوده في موضع ذلك كانه في مكان واحد . ومن الممكن وجوده في
حالات كثيرة في وقت واحد . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
ان يكون في وقت واحد في مكانين . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
دوره في وقت واحد في مكانين . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
من ان يكون في وقت واحد في مكانين . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
شي من قبل ان يكون في وقت واحد في مكانين . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
ان يكون في وقت واحد في مكانين . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
لقد بينا في وقت واحد في مكانين . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
ويشعر في وقت واحد في مكانين . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
قد بينا في وقت واحد في مكانين . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
اد ش . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
يوم مثلا . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
حتى . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
وف . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
ضرورة على . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
الامر كان في وقت واحد في مكانين . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن

فيحصل من هذا التعريف ولا . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
وذلك . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
مكانه . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
السرعة . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
تقطع . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن
يسكن نفس حركته . فاما في حالاته في مكان واحد . ولا يمكن

ف ١٣ ان الله هو العلة الاولى فذا ليس وجوده مستلذاً حدثاً فليس

مستلذاً في ذاته او في سببه في ما يعزى فلا يظهر ما به وجوده ب
كاشحاً بالكلية الذي فيه يردود وهو وقواً وهو برفدته
و ب قصته ر واحد غير مشعري في ذاته من تقدمه ومما هو في
ما تقدم في الزمان لا يتصور الا حركة وهو في شيء من الحركة
و اي شيء هو في ما به محض تصور بقول بوجوده في
عند ما يشعر بالحركة تقدمه وهو في ما به من الحركة من حيث
هي حركة في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
اذركما في الذي في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
مما هو في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
من تقدمه ومما هو في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
تقدمه والآخر في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
حتى في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في

ثم ان الله في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
الكلالة لا يرد في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
من الذي في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
لان هذه الحركة في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
كانت الاولى في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
نعم في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
وعنده على الحركة في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
ويأتي حركة في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
وجود في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
حد في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
وجود في ما به من حيث هو تقدمه ومما هو في
انطبقت

د وجوده متعدياً لأن ما وجد ذاته فله القدرة على أن يوجد

وذا وعنت هذا . . . حيث يجب . . . متى كان شي دخلاً تحت
الزمان وكيف تكون لأشياء في زمان . . . شأن يكون في زمان على
ما قاله ارسطو (١٦) ف من شأنه في الحقيقة أن كان متعدياً بالزمان لأن
زمان عدد كما قد يكون شيء دخلاً في العدد د بقدر العدد . . .
كأنه في العدد نفسه على وجهين . . . وهو أن يكون جزء من العدد
كالوحد مثلاً . . . وعينه منه كجزء . . . شيء . . . كأنه يكون شيء دخلاً في
الزمان لأن يكون جزء من العدد . . . متعدياً بالزمان . . . من زمان
وعدد . . . وأنهما . . . يكون زمان . . . كأن يكون عدد بدي
يخضع ويغيره . . . كجزء مثلاً . . . من وجهين توحد في زمان وجود
بعداد في العدد بدي بغيره وبغيره .

١ . . . كيف يكون لأشياء في زمان فاعلم بهذا أن الزمان مقدر حركة
من جهة التقدم والتأخر وكان من الأشياء ما هو قائم الذات بالأحرار
العددية والمتحركة وهو . . . سبب د باقية بالآخر متقدمة ومتأخرة . . .
مدة دومة . . . فاعلم أن . . . يرى دخله في . . . ميان متعدياً . . . كالحركة
والحركة حادثة في زمان ثابت . . . وجودها لا يقدر ديم لأن ذاتها لا
تعدو بالآخر متقدمة ومتأخرة . . . لأن مثلاً عدد قد ذاته بالآخر . . .
متقدمة . . . متأخرة . . . دخلاً تحت . . . من متعدياً ديم . . . ذات دوما
وجوده لما فيها من الاطوار والادوار .

وبتبع إذا وصح أن . . . لا تعرف ديم بالآخر . . . متقدمة ومتأخرة ولا
يكون في مدة وجوده متقدمة ومتأخرة . . . لا يكون في بداية وبهامة
وما لا يكون في نفس وجوده تعاقب كالذي يكون كل وجوده الكسوف
به معاً فهذا متعدياً بالزمان . . . بغيره . . . وحده . . . بغيره . . . يمكن
متعدياً لكل ذلك فهو متعدياً بالزمان .

والحال لا يستقيم التبرؤ متقدمة كالم لا . . . كان سرمدية . . . وذا

دائماً (١) فالفه اذا سرمدى .

وذا يصا اب شاهد في له . شيا . ممكنة لوجود والا وجود
وهي الكائنات وانفسه . وكل . كمال ممكن لوجود فله علة
لانها كانت بسببه في دته الى الامرين . لى الوجود والوجود
متساوية ١٢١ وحب انه ذ ترجيح تخصصه بالوجود ذلك يكون

كل ما يكون متغير . من فيج ان يكون سرمدياً . وان قد
ستطرد الى جميع هذه في من حليل الدقة للخطح الذي رتب لا
يتغير به وقوف على . قد . لا تتغير امور الصويلة وحدها المتكرة
في مصدح .

(١) قوله " ما وجد دته . القدرة لى يوجد دته " يعرض به
وان سلم بان ما لا يخلع وجوده له القوة . يوجد دائماً فلا يستلزم
القدرة على الوجود الدائم لازمة ضرورة به . قد يمكن ان تنشأ القدرة
تكون بعد من الخارج هو لعدم . واحتمال . وجد دته وهو يدى
بعد به والاسفة لمرب باق . القديم مصق بعد على وجهين . بحسب ان
وبحسب ان قد القديم بحسب ان هو انى وجد . من . قد .
وكن . به لا يقتضى . وجود لى وجوده مستند . من . القديم
بحسب ان قد هو انى من دته مد به وحيد . فذكره القدوس يوم
حار على القديم مصق بحسب ان انى يستحيل انعدمه بعبه . ومن
الاعدم من الخارج . لان قدره على دونه وجود ديه به . وما قدرة
القديم بحسب ان من على دونه وجود فبليت من مقتضيات ذاته كما ليس
من مقتضيات ذاته . بعدم . ولا لم يكن موجوداً . وهذا ينحل
لا تعرض بحدوده وبه

(٢) قوله " اممكن اوجود بسببه لى الصدين منوية " يعرضه .
فهو في محل حر من ان ممكن الوجود به في طعه . لا يكون

وهو رديسوطو أيضاً يستدل من اريية ازم من على اريية الحركة
 (ف ١٠ ٨ من الطبع اثم ثبت ما رايه الحركة اريية الجوهر
 المحرك والجوهر الاو المحرك انه هو الله .

فلو نصبت اريية ازم من واخر كة فلا ينفى مع ذلك الدليل على
 اريية الجوهر بل يبقى سداً لانه ان كانت الحركة حاصه بطريق
 احداث و الا قد من ان يكون حدوثه عن محرك يحدث وهذا
 محرك ان كان حدثاً فحدثه عن حدث وحيد فاما ان يذهب
 التمسك الى غير هذا فيقول ما يتوصل الى شيء لا يكون حادثاً (١)
 ثم ان هـ هـ الحقيقة تقوم عليها شهادة الله دقيل في الزور (عد ١٣
 من مرموز ١١٠١) وأب يا رب تائب اني الابد (و ايضا اعد ٢٨)
 وأنت قانت وسنوك لن تقنى .

حصل به لوجود من غيره فيلزم حصول ضرورة به من غيره لامتياز ذلك كماله
 من ملبوم وهو وجود قد ليس وجوده عن غيره اوه ليس لوجوده علة
 وهـ هو لا يكون له من وجوده قديم لانه ان كانت داه ثمة عن
 وجوده لا يثبت به من ذاته وجود قد ليس يكون شي عنه لثمة
 ولكن . كانت داه من وجوده فهو سرمدى لانه علة كل كـ
 لوجود ولا يتبع بقاءه وقتان في ٢ و مقالة قسم ٢ . كان
 فهو بغيره فهو تمسك لا وجب لوجود لا ضرورته تدبيرة وليس
 تحت تحت وجوده وبنه مع صفته وحد
 ١ وعند ان يـ للاحتمال وجود وجب لوجود ليس هـ
 حدوث بل ذلك في حقه ٢ و مقالة اقدم ان شعبي

فإن كان الله سرمدياً فمن الضرورة أن لا يكون بالقوة (١).
وذلك :

١ لانه كل شيء تخرج القوة جوهره فهو من جهة ما له من القوة
ممكناً أن لا يوجد . لأن ما يمكن أن يوجد ممكن أن لا يوجد . والله
باعتبار ذاته لا يمكن أن لا يوجد لانه سرمدى فاذا ليس في الله
القوة الى الوجود .

٢ ايضاً ان الشيء الذي يكون تارة بالقوة وطوراً بالفعل
من كان وجوده بالقوة قبل وجوده بالفعل بقضية الزمن بالفعل مع
ذلك هو بالاصلاق (٢) متقدم على القوة . لأن القوة ليست تخرج

لأنه يمكن قضية الاتصال عن الزمن من جهة ولا تارة في السرمدية كما
هي حال الافلاك السموية في مدتها لفلاسة لافسين تدعى بطلوس .
لأن قوتها قد استوتت بما حققها بالفعل الواحد فلم تعد قابلة للفعل الحر ،
ولقد لا تعرفه من ذاتها .

ثم ان القديس توما في هذه الفصل يورد اسماً جري يشت فيه لا
أن الله ليس فيه هذه القوة الانفصالية قطع بل انه يجزئ عن كل ما هو
نفس القوة .

(١) وذلك لأن كل حادث لم كان قبل حدوثه ممكناً أن يوجد
ون لا يوجد أي دلتته الى الصمدية متبوية كان لا بد من أن يخرج
وجوده على لا وجوده بعبارة تدعى فيه ذلك والسرمدي ، ليس بوجوده
بدية ولا نهاية .

(٢) قل «الاصلاق» يخرج الشيء الواحد بعدد مراتبه هو تارة بالقوة
وطوراً بالفعل لأن هذا كقول المفسر لافسين تدعى بطلوس .
على الفعل بالزمان . فقد لوحظ مثلاً وهذا الذي هو الال بالفعل يتقدمه

نفسه أي الفعل بل لا ند من أن يخرج أي لفعل شيء هو بالفعل .
 فإذا كل ما هو بالقوة من وجه ما فيه شيء يتقدمه ، والله هو الموحود
 . ومن الروح الذي كان سبباً وحطة بالقوة . وفي شيء واحد متوحد
 كما قال أرسطو (١) في الأسماء ، ومن فيه سبق القوة بالزمان
 وكذا مطلقاً لأن الأسماء بطرد وقوعه هو . . هو بالقوة مرة موحدة
 بالفعل ومن موحود هو نفس . كما يوجد لأسماء من الأسماء ثم تقدم الفعل على
 القوة هو تقدم في الزمن وتقدم في وجود . ما كونه متقدماً في الزمن على
 . وضح أرسطو في نفس المذكور فإلا لا ند من وضع الفعل في تعريف
 القوة سواء كانت قوة فعلية وقوة ممكنة فلا يجهل مثلاً معنى قوة
 الأنصار ما لم يُفهم أنها قادة على الأعداء والمحسوس في شأنه أن
 يحس لا يُفهم إلا بكونه ممكناً أن يُفهم فعل في الموحود
 يكون بعده يكون بعده
 يكون الفعل متقدماً على القدرة بصيغة واحدة فهذا مصابى لصديق
 كان حرج القوة في نفس على حرج التدرج والتعاقب أو دفعة واحدة
 تقدم بالزمن فصدقه تغير حرج القوة بطريق للتدرج
 والتعاقب ، لأنه أن كان الإخراج دفعة وفي فلا تحصل
 الإخراج والخروج والمباين معاً

فكلام الماتن هنا جار على التقدم بصيغة والعدية حتى يصح بالفعل
 يتقدم ما هو قارة بالقوة وقارة بالفعل ، لا على التقدم بالزمان
 حقيقة ، إلا أنه ليس تقدماً على ما يكون قارة بقوة وبالزمان
 تقدم فعل الإخراج على فعل أعداد القوة قارة ، ولكن
 مرجع هذا في آخر الأمر في التقدم بالزمان ، لأن فعل الدعى قد تعق بالقوة
 لصعدة فلا يحجب في الفعل دفعة يدور معه على هيب وأعدادها
 حتى تصير متعاقبة قريباً ، لأن الذي لا يقل أنه بالقوة إلى الفصل الأ
 قد تعق به فعل الإخراج تعق قريباً فلا يقال مثلاً أن التراب هو بالقوة

الأول والعلة الأولى كما بين فيما سلف ف ١٣ و ١٥ فإذا ليس الله في نفسه شيء، فخرج القوة

و ٣٠. فصار ما هو واجب الوجود مداه ١١٧ لا يكون ممكن الوجود بوجه من الوجوه. لأن ما كان واجب الوجود ببلات لا علة له ولكن ما كان ممكن الوجود به علة كما سن في ف ١٥. والله هو واجب الوجود مداه. وذا ليس ممكن الوجود من وجه من الوجوه فإذا لا يتصوره شيء من القوة.

الإنسان حتى نتوصل إلى شيء من ذلك وخرج مداه من لا يكون قوة قريبة لاحتياجه إلى اسباب أخرى مداه لا عدد لاحتياجه من أرسطو ومن بعده عن العلاقة وهو حيل ونهيه.

(١) اعلم أن واجب الوجود على نوعين واجب الوجود مداه وواجب الوجود لمعي في غيره. وواجب الوجود مداه هو الذي مداه لا شيء. حر أي كان خارج المحال من فرض عدمه. وواجب لمعي في غيره هو الذي وضع شيء. كما ليس هو واجب واجب الوجود. مثلاً لا رتبة وجه الوجود لا بداتها بل عند فرض اثنين واثنتين أو كذا عن غير ذلك في ف ٢ من المقالة المذكورة. والممكن مداه مداه مستقر مداه مداه ضروري مداه ضروري مداه ضروري هو موجود شيء لا ضرورة فيه من وجوده أي لا في وجوده ولا في عدم وجوده. ويمكن مداه المستقر هو الذي لا فرق بين وجوده وعدمه. كالحق كاعتق لا شيء ولا شيء. في محل واحد ووقت واحد. وكان يكون مداه مداه ضروري واجب شكلي. من أخذ الممكن بهذا المعنى كان الواجب الوجود ممكناً. فيكون مراد مداه الممكن وجوده هو ممكن مداه لا شيء موجود مداه و فرض وجوده أو عدم وجوده لا يحصل عن ذلك محال.

وإن أيضاً كل شيء ما يعمل من حيث هو بالفعل . وإذا ما
 ليس كنه فعل لا يفعل بكنه نفسه من شيء . منه . ولكن ما ليس
 يفعل بكنهه . فليس بالفاعل الأول لأنه يعمل من ركة شيء آخر
 لا بد منه . وإنه على الأول أنه لا يدرجه شيء بالقوة من
 هو فعل صرف محض .

وهو أيضاً كما أنه من كل شيء . ما يعمل من حيث هو بالفعل
 فكذلك من شأنه أن يعمل من حيث هو بالفعل . لأن حركته
 هي فعل موجود بالقوة والله ليس به من الوجود . والله كنه
 وضح مما صاف قوله . فإذا ليس في منه شيء من القوة . وعلى
 لقوة المفعلة

وإن أيضاً ما يرى في العلم شئ يخرج من قوة إلى العلم . ومن
 هو يخرج نفسه من القوة إلى العلم . لأن ما هو بالقوة كنه بعد
 موجوداً وعينه فلا يمكنه أن يعمل . وذلك لأن ما من وجود شيء آخر
 قبله يخرج من قوة إلى العلم . ثم إن كان هذا أيضاً يخرج من
 قوة وحسب وضع شيء . حركته يخرج من العلم . ويستحيل
 تتسلسل إلى غير النهاية . وذلك لأن من الموصول إلى شيء هو بالفعل
 فقط وليس بالقوة من وجه من الوجود . وهذا سميته .

الفصل السابع عشر

في ر. ه. م. م. م. م.

ويتضح من الفصل المتقدم أن الله ليس مادة (١) ودينه

١ لأن المادة ما هي بشي هو كونه بالقوة (٢)

و٢ أيضاً لأن المادة ليست تكون مبدأً للفعل وهذا هو الملة

الفاعلة والمادة لا تنطق على شيء واحد (٣) على ما قاله فيلسوف

(ف ٧ ك ٢ في الطبع) .

(١) قد اثبت في الفصل السابق أن ليس في شيء قوة متعينة خاصة بالوجود

الموهمي فذلك ليس مادة لأن مادة هي شيء يدي هو بالقوة في وجود

الموهمي وهذا قال يتضح من الفصل السابق أن يكون هذا الفصل مدحه

السابق وبنته مادة حرة كما ترى ويرد مادة مادة لا في شيء

(٢) هي عبارة لربط المادة (ف ٢ ك ٢ في الايات) وليس

بشيء هذه المادة ب مادة هي بقوة في خروج أي الفعل، كل يكون هذا

وجود حائل بالفعل من حيث هي مادة كما يلاحظ وذلك لأن المادة

غير كائنة ولا فاعلة كما يستلزم فيلسوف في صبيح الاول ر. م. ب

تكون مادة مخرجة عن مادة و قوة مخرجة عن قوة وحينئذ يكون

القوة فضلاً لا قوة . بل معنى المادة ب هذه المادة هي مجرد ب قوة

قائلة للفعل وهذا ما اشار به فيسوف ب قوة . هي قدرة عن ذات

مادة ، وقوله « كونه بالقوة » دلاله على كونه في الفعل فيكون

المراد باسم المادة هذا مادة لا في شيء

(٣) وبسبب ذلك على ما يلاحظ لأن مادة هي ما هو بالقوة والملة

الفاعلة هي ما هو بالفعل . لا شيء يفعل ما يمكنه فعله وما كان كل

قوامه انه بالقوة لا يجمع . هو بالفعل وذا

و ما الله فيصدق عليه انه له الاولى القاعنة لكل الاشياء كما
سلف لقول (في ف ١٣) . فاد ان ليس الله بمادة .

و ٣ انصاً ان الدين كذا يحطون مرجع جميع الاشياء الى المادة
مرجعها في لعل الاولى يبرهن القول ان الاشياء الطبيعية لا تحدث
بالاتفاق وهذا المذهب قد انصد ريسهم (في ف ٨ ك ٢ في لطبيع)
فاداً لو كان الله الذي هو العلة الاولى علة مادية لاشياء لارم ان يكون
وجود الجميع بطريق الاتفاق (١) .

و ٤ ايضاً ان لمادة لا تصير علة بعمل شيء الا من حيث
يلحقها التحول والتغير (٢) . فاد ان كان الله غير متحرك كما انتباه
(ف ١٣) فيمتنع عليه ان يكون علة لاشياء بصفة مادة وهذه حقيقة
يقرها الايمان القانوني اذ يوجب ان الله لم يوجد الاشياء من جوهره
بل برأها من العدم، وبهذا يفصح حقايقه داود ديبند الذي نجاسر على
١٠ عدم وجود علة له لان مادة ليست تكون علة للوجود واد وجود
لاشياء جميعها لا علة له سوى لا شيء . ممكن . يكون علة .

(٢) قوله لا تصير علة بالنقل شيء . بمعنى من وجود مادة ثم
صيورتها بعد ذلك علة بعمل وبهذا لا اعتبار بكون قوة بآفاقه
لان لمادة موجودة لا تصير علة بعمل شيء . بل يلحقها تحول وتغير فمادة
المتصورة بصورة هواء مثلا يستحيل عليها ان تصير علة بعمل صورة اسد
ما لم تتسلخ عن صورة هواء اعني ما لم يحصل فيها تحول صورة الهواء .
ولما ان تكون المادة جزءاً من المركب من مادة والصورة ومقومة لذلك
المركب بغير الجزء، للتكون بهذا لا يستلزم تحولاً وتغير في مادة ومع ذلك
فهو علة للمركب وهذا هو كل معنى عن الله ، فليس ما يريد المفسر
اقدس في هذا الفصل ، وما عقد للبحث عنه الفصل التالي وهذا مفيد فافهمه

الفصل الثامن عشر

في انه لا تركيب في الله (١)

ويمكن ان يستخلص مما تقدم ان الله لا تركيب فيه وذلك :
 ١ لان كل مركب انما لا بُدَّ ان يكون فيه فعل وقوة لانه
 يمتنع ان تصير الكثرة وحدة ولوحد مطلقا ما لم يكن ثم شي . هو
 الفعل وشي . هو لقوة . وذلك لان الاشياء الكثيرة التي جميعها بالفعل
 لا تتحد الا اتحاد ارتباط ونصم فلا تكون وحدة بطلاق معنى
 الوحدة بل والاحراء . عندهم امتصامة فيها هي ايضا كنهها بالقوة
 بالنظر الى الاتحاد لانها متوحدة بعين بعد ان كانت قسمة للتوحد
 والتصام . وليس في الله شي . من لقوة . ودون شي . من التركيب
 ٢ ايضا لان كل مركب مفتوح الكاف متأخر عن مركباته
 (سكسره ٢١) فالوحد الاو الذي هو الله لا يتركب من شي .

(١) قد روي عن ابن عباس انه سئل عن قوله لا اله الا الله
 عنه وفي هذا الفصل يعني انه كيب بوجه حده ثم في ٢٠ في بنه بوجه
 التصحيح .

(٢) علم ان الكون يكون بغير في حده تدبره انما في لقوة
 من وجه وعينه ويكون متقدم عليها وجزء لقوة في الفعل من وجه
 آخر ويكون متأخرا عنها . ان كونه تدبره انما في القوة ودون اعتبار
 حال كانه اي كونه كلاً حاصلاً لانه حياض يغطي الاحراء صورها من
 حيث هي اجزائه .

واما كونه تدبره لقوة في نفس ودون عنه من حيث التكون والتولد
 فان الاحراء هي العلة تدبره . فكونه متقدمة عليه . وهذا هو المراد
 في المتن .

و ١٥ أيضاً، كل مركب (بفتح الكاف) محل بقوة باعتباره حقيقة التركيب وإن كان في بعض المركبات «بفتح الكاف» قد يكون شيئاً آخر مُمدع للانحلال (١١) وكان مركباً محلاً أي شأناً أن يحل فهو بقوة إلى الوجود وهذا لا تصح بسببه إلى الله لأنه واحد الوجود بذاته ف ١٥ فداً من في الله تركيب.

و ١٦ رد على ذلك أن تركيباً هو في حاجة إلى مركب «سكر الكاف» لأنه أن واحد تركيب هو عن كثرة والأشياء لا تنضم إلى واحد - يوحد مركب (سكر الكاف). فداً وكان الله مركباً كان له مركب، لا يمكنه أن يكون نفسه إذ ليس يكون شيئاً عنه - عنه والا كان متقدماً على نفسه وهذا محال.

و مركب من هو الله - علة بمركب. فداً لو كان الله مركباً كان له علة وعنه ومن ثم لا يكون هو العلة الأولى وقد اثبتنا في ف ١٣ أنه العلة الأولى.

و ١٧ أيضاً كل حَسْر يكون فيه الشيء أكثر شرفاً بقدر ما يكون شدة نسبة كاسر في حَسْر آخر التي لا بدحس مريح من البرودة (١٢). فداً ما كان حَسْر قصي شرف بين سائر الموجودات

(١) كان يكون شيء متوقف ضرورة على شيء. وهذا أيضاً من حيث هو مركب - فتح سكر شأنه أن يحل وذلك لأنه مركب من حَسْر يتأخر بعضها عن بعض جميعه وفي الواقع وكل لاحقاً التي يتأخر بعضها عن بعض في الواقع فلا يتأخر عنها شيئاً بعده.

(٢) وقد يقول قائل أن هذا مستبعد - كل حَسْر يكون فيه الشيء.

واعني به الله فيجب ان يكون في اقصى درجه من انسانيته

كثير شروعه . يكون شدة منتهى لا يتم صدق طلاق لا على
لاحسن ولا على لائوس . ما عده صدقه في لائوس فلا لائوس كانه
معنى رد المهرية تخصه فضلا عن الحصول المهرية . يكون أقل كالأ
فلا شرف ضرورة به يكون . قوة في فهو صدق كثة هي كالات كما
يتضح من ملاحظة دعوة خور مثلا في خور من الأنواع التي
تحت لائوس مركبة ومع ذلك فهي كمن وشرف منه . واما عدم صدقه
في لائوس . فلا هو أكثر . كما في خور تصدقه . معنى
جود وحر . ومن لا يصدق فلا يصدق في عدم الخيرية ولا يصدق
في اللائوس . كمن وصدق في في المصروفه . من لائوس المصروفه
أي هي مع ذلك كمن وشرف من المصروفه

فيجب حور محملا معصلا وفي خور من مود حليته كانه مع
لا . اليها وحفظها فنقول :

ولا ان . في في المصروفه . لا يصدق لائوس من المصروفه
التي يقابلها الامتياز بالضد كانه . لا . من . لا يصدق المصروفه ومعها
وحدوث . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه
أي . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه
من في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه
كلا في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه
كانت المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه
لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه
فيكون مود من المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه

وهذا المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه
كمن في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه
الذي لا يصدق في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه . لا . في في المصروفه

الجنة الاولى فان الجنة اشرف من المعمور . وذا لا يمكن ان يعرض له شيء من التركيب .

و هو مثيل لبعض الحس على أنه يسطر تحته و منه مع ذلك قل
كأنه في دونه فلا يستقيم في هذا المقام لان مرد من ربه الحس لا
الحس المطلق الذي هو ككي يتضمن بقوة لأبوه على ما عده
إذا اعتبر من جهة التركيب المادي فهو شيء مركب من
الانواع كما ترى قوب من مرد من ربه الحس دلالة على طبيعة
الحس صفة صفة و صورة محددة عن الانواع الطبيعية البيضاء
محددة محددة من العمل افعال و بعد معنى يكون الحس افعال من
أبوه تتجده في نفسه كل صفات الجسمية مع صفات
المجرد عن كل محار تتضمن في نفسه كل درجات البصر

وما حوت على وهو تزييد لأول عقولك فيه شرح • يرد في أساطلة
والترتيب وه هي صحتها وهذه التسمية • وهذه هي كتابك
مع كل من مشاكل كثيرة سوف تجد في بحر كتابك
لما في في عرف الملائكة على نحو • هذه دينة جديدة وهي • يكون خدم
غير مركب من جسم حر كما • لأول في رى متعدين وفي هذا النوع
من أساطلة يكون • خدم كما • تركه من • روت درجته في
• وزاد في • وأتم • جاء • من • لا •
• المركة • هذا •

ثم ساحة جنوب دعوة وقعة وهي التي يصف بها شيء الذي
هو دعوة وفعل كك يكون صورة وفعل لا يجمع شي من
القوة وهو ساحة كك يجمع كل شي من تركيبه وهو فعل عند
محض كال يكون فعل قوة كك انما فعل عند لاس صورة او
ككون بالقوة في فعل غير ساحة كك انما الذي هو بالقوة في وجوده
وهو النوع في ساحة من الاول ويكنه في تركيبها ككونه ومن ثم اقل

٦ ثم ان كل مركب وخير فيه ليس خير هذا او ذاك الجزء من

كمالاً من الاول واكثر كمالاً مما دونه وذلك لان الشيء كلما اشتدت فيه الصورية اي كلما تدنى الى خير صفة العمل الذي له وخصوصه ازداد تباعداً عن القوة من التركيب كما سقى قريباً .

ونقابل هذه البساطة الصورية البقاء التركيب الصوري الذي هو اما

تركيب طبيعي من مادة وصورة ويسمى التركيب الجوهري ومن العمل والعرض ويحرف بالتركيب العرضي ومن التركيب متعدي من الذات والوجود ومن البساطة والشخص ويسمى التركيب المنطقي من الجنس والقدس وينوع التركيب هذه يصدق عليه انه مركب من اجزاء مطلوبة

مع ٣ ح ١٠ من الخلاصة الالهوتية (قد ذكرت في شرح في نوع التركيب هذه وهي متفقة مع عموم البساطة وضح مثلاً ان كان مثلاً هذا التركيب

التركيب كمال لا غير وهو العمل والقوة اذ ان المادة هي بالقوة الى الصورة التي هي فعلها والعمل بالقوة كطريق الى العرض الذي هو فعله وانما كانت بالقوة الى وجود الذي هو عمل منطقي فالحق ان العمل في الخارج وكذا

الطبيعة هي بالقوة الى فعل الشخص والجنس اي فاعله ولكن وحسن الذي يتوقف عليه التركيب ينوع الجنس ان هي قوة حرة وقوة احتياجها في الوجود الى الفعل فتشتمل مما تقدم ذكره كما تكملت الصورة ووطأت

على المادة في الشيء. لمركب منها كان ذلك الشيء ابعد عن التركيب وقرب من الوحدة والبساطة لان الصورة كانه ردت اعادة تشكيلاً ردت بعد عن القوة وقرباً من الوحدة اي البساطة كما يصهر من استقرار مرسد

الصورتان صوراً متماثلتين لا استغراقها في مادة وبها قبيلاً ما تكملها وبها تبقي في القوة اي بعد استقرارها في وجودها وتبقى في تلك الصورة المتأخر وانما هي بالامتزاج ثم صورة حيي فييدها كمالاً حراً وكذا تدبج بحيث ان الصورة كمالاً تدرب في الاستكمال ففصلت في مادة شيئاً من القوة والتركيب وانما من وحدة والبساطة ولا يقبل قائل

اخرته وانما هو حير الكل ، وقولي الخير اريد به الذي هو باعتبار
الخيرية لمختصة بالكل والتي هي كمال الكل . وذلك لان الاحراء
يسطر الى الكل ناقصة كما ان لحرارة الانسان ليست الانسان
فان احراء لعدد انساني ليس له كمال السداسي وكذلك
احراء الخط لا تنبع في كماله من المقدار الذي للعط كله .
فاذا ان كان الله مركباً فالحقيقة والخيرية التي هي خاصة
به يكون في كماله لا في حركته من احرائه وعنده فلا يكون فيه
ذلك الخير المحض الثالث له وخاص به ومن ثم من يكون هو نفسه
الخير الاول الاعظم (١) .

ان الصورة اذا زادت المادة تكميلاً ونسبت مما فيها من القوة والحرارة منها
ومن المادة يرد فيه عدد الكمالات فلا ينتمي عنه معنى الترحيب لان يجب
ان الكمالات الحاصلة حينئذ تنحصر في الشيء متعدد ومن وجه انه قد بها
تكون في غيره متعددة متمايزة وفي الشيء الواحد تعدد القوة لا تعدد
اسم المدة في قول القديس توما . كمال كل شيء حقيقة فرد كان شد
لدة انما يرد به لا لصفة لادية بل للسلطة الصورية التي شرحها
وعليه فيكون المبدأ الذي وضعه صادقاً

(١) معنى الترحيب انه لما كان الله هو الخير الاول الاعظم كان الله
بكل مركباً حصلت حركته اكمل كماله من حيث هو كل وعرفت تلك الخيرية
الاحراء ومن ثم كانت الخيرية حالة في شيء في الكل ومستعدة
شيء اي لآخر . فينتج ان حركته فيه تكون من جهة محدودة لان كل
ما حل في محل حركته المحل فربما اذا ان لا يتكون الله الخير الاعظم
لافتص . الخير الاعظم عند المحدودية ومن جهة اخرى كانت تلك الخيرية
مستعدة شيء . فلا تكون الخيرية الاولى لان ما هو مستعد للشيء . ليس

و٧ ايضاً لكن كثرة لاند من وجود الوحدة قلما ولكن
في كل مركب كثرة ودل لاند من انه هو قد كل شيء واعني به
الله يكون تعرف عن التركيب .

الفصل التاسع عشر

في ١٧٠٠ يس فيه شي ، قسر ولا ، هو دور الضيفة
وَمَا تَقْدِمُ تَحْصُلُ اِنْ لَمْ يَسْ فِيهِ شَيْءٌ قَسْرِي وَلَا ، هُوَ دَوْرُ
الطَّيْمَةِ (١١) وَذَلِكَ .

١٠ لأن كل ما يوجد فيه شيء قسري وما دون الطبيعة كان فيه شيء مريد عليه ضرورة أن كان من جوهر الشيء. فمستحيل أن يكون قسرياً أو دون الطبيعة وما من شيء بسيط له في نفسه شيء مريد عليه إذ لم يمتزج التركيب منه. وإذ ما كان الله بسيطاً وقد نددنا في فصل السابق أن من مستحيل أن يكون فيه شيء قسري ودون طبيعة.

[illegible]

هي ضرورة ناشئة عن شيء آخر (١١) وليس في الله ضرورة عن شيء آخر
وانه هو ضرورة له وضرورة مصرورة في الاشياء الاخرى فاذا ليس
في له شيء مكرره غيبه وقري .

و ٣ ايضا كل شيء يوجد فيه امر قسري فيمكن ان يوجد فيه
شيء غير لذي يصلح بدانه لحدث الشيء لان القسري يصعد ما هو
موافق لمصيهه . ولكنه يستحيل ان يكون في الله امر دون ما
هو . ثم لا بد ان الله لا يغيره من ذاته واحد لوجوده كماله (٢١)
وذا يستحيل ان يكون في الله امر قسري

و ٤ ايضا كل ما فيه شيء قسري غير طبعي فبانه ان
يحدث عن آخر . لان القسري ما كان مدته من الخارج مع عدم
مساعدة متحمل قسري (٣١) . وانه غير من المحركه منه كما قد

(١) قال « الضرورة الحاصلة عن القسري » لان « يوقفه لا يغيره » و
القسري هو ضروري وهو يعني ثابت للضروري حدهه لا يسلو في محض
مستور وهو من يقع عليه لا يحركه يقال انه مضطر وفعل بالضرورة
بانه . ثم لا بد ان القسري محزن وموثل لان الضرورة التي تجبرنا على
فعل . مكرره ولا ميل ثابته . هي غلة لا يجوز ومن هذا يتبعها حركات
هذه القضية وهو ان القسري محزن وهو من كل حركه لا قدر فيه .
(٢) لان ما هو ضروري لوجوده واحد لوجود بدانه ضرورة
من نفس جوهره ومستحيل ان يكون على خلافه . هو لأن هذا
تجرب الضروري الحصري كما علمه رسطو جدا . ويمكن ان يوجد في
له شيء قسري واحد فيه ضروري من له من ذاته وكان على خلافه
هو من ذاته وكان مدوة في هذا الضروري قسري وهو محزن

(٣) رد . محتمل بغير تمامه تنقذ للتمرد .

يتناه. وذلك لا يمكن ان يكون فيه شيء، ففري وغير طبيعي (١).
وعلى هذا مبني ما قاله الفيلسوف "في ك ه من الالحيات" من
ان الاشياء التي هي اذلية وغير متحركة ليس يكون فيها شيء
ففري ولا دور الطبيعة.

الفصل العشرون

في ب ه هيس بحسب (٢)

١

ومما تقدم يتبين ان الله ليس بحسب وذلك
لان كل حسم لما كان متصلاً كان مركباً وله اجزاء والله

(١) اي ب الأبراهمه ضرورة بل ب ضرورة عدم التدمير وهي
ضروره غاية في الكمال والسعادة كما قل اربطو في محل منه .
(٢) بعد ان دعي من قه التركيب بوجه الحدة تنحل الى التفصيل
فدرياً اهم مطاع في معرفة الله معرفة "بين وأكد" فاتي على فني اشخاص
انواع له كيب من الله ولا كان التركيب إما تركيب من شيء وامسا
تركيباً مع شيء، فطلب لولاً من الله كل تركيب من شيء، فخر ثم (في
ف ١ وما مله) كل تركيب مع شيء، فخر . التركيب من شيء،
وهو به تركيب كمي وعقد به مد اصيل، وه التركيب من شخص
وصيغة فبحث عنه . ف ٢١) وهو من وجود والذات (ف ٢٢ وما
تركيب من محل وبعرض (ف ٢٣) وه "غير تركيب من حسن
وفصل (ف ٢٤) اب الفصل الذي نحن في حده فقد اتى لما في
على ثلاثة امور فذكر لاذلة العامة ثم "ورد ادلة اربطو واحيد" ريد
ادلة الاقدمين . وان اربطو في (ف ٢٥ ك ٨ في الساج الطبيعي)

ليس مركباً كما تبين في ١٨ . فاذا ليس بجسم .

و ٢٠ ايضاً كل كم فانه من وجه ما بالقوة فان المتصل منه مقم بالقوة الى غير النهاية ونمصل منه اي العدد من الزيادة الى غير النهاية وكل جسم فهو كم وداً كل جسم انما هو بالقوة . والله ليس بالقوة بل انما هو فعل محض كما تبين في ١٦ . وداً ليس الله بجسم .

و ٢١ ايضاً لو كان الله جسماً لوجب ان يكون جسماً من الاحسام طبيعية لان الجسم التعليمي (الحائي " Matériau ") ليس موجوداً بذاته . كما يبين عنده الفيلسوف في (ف ٥ ك ٣ الهيات) لان الاقطار اعر من ولكن الله ليس بجسم طبيعي لانه غير قابل لتحرك كما تبين في ١٣) وكل جسم طبيعي انما هو متحرك . وداً ليس الله بجسم .

و ٢٢ ايضاً ان كل جسم انما هو متسام سواء كان مستديراً او مستقيماً مستطيلاً كما شبهه فيلسوف ابي ك في السماو عام في ٨) وكل جسم متساو فيمكن ان يدرك بالحقل والتصور شيئاً يقوقه عظماً وسموماً . وعنده فلو كان الله جسماً لا يمكن ان يتصور بالعقل والخيال شيئاً عظم منه فلا يكون الله عظم في تعقلاً . وهذا محسوس والله تعالى ليس بجسم .

يستطيع جسون متحرك لاول ي نه يس جسم ولا بقوة في جسم من ان التحريك بحركة تدوم دون غير وتسم بقصي قوة غير متناهية . كما سقى في متن وانتم ان سبب هذه القضية في كلامه من سطة في (رجع في ٥ . و ١٠) ف ٢ ك ١ في زعمنا للجملة مع حشية .

وهو أيضاً معرفة العقل هي أكده وأيضاً من معرفة الحس
واللحس في طبيعة الأشياء موضوع موجود. فإذا وسعقل أيضاً
موضوعه. ولكن على حسب مرتبة الموضوعات تكون مرتبة
القوى وكذلك التمييز بينها. وهذا في طبيعة الأشياء معقول ما
هو فوق الحسوسات جميعاً. وكل جسم موجود في طبيعة الأشياء
أنه هو محسوس. فإذا لا بُد أن يكون فوق كل الأحكام شيء
أشرف منها (١١) وهذا أن كان الله حتماً ولا يكون هو موجود
الأول الأعظم.

وهو أيضاً أن كل جسم غير حي فاشي. أي فصل وأشرف منه.
وكل جسم حي فحيه فصل منه لأنه بها أشرف سائر الأقسام.
فإذا ما ليس شيء أشرف منه لا يكون حتماً. وهذا هو الله. وهذا
ليس الله حتماً.

٢

وهو أيضاً من سلاسله كما وردت من الطبع اثبات
وحججاً قطعة نوسلوا بها إلى اثبات ما نحن في صدده. وعمدتها رتبة
العالم. وسلكو فيه المنهج الآتي وهو

(١) تحرير هذا العلم هو ما كانت مرتبة الموضوعات بحسب مرتبة
القوى وجب أن يكون لكل قوة موضوع خاص بها والحال معرفة العقل
هي أكده وأشرف من معرفة الحواس فإذا لا بُد أن يكون للعقل موضوع
أشرف من موضوع الحواس من يكون محسوساً به ولا يطريق العرض
فإذا أن كان الله حتماً كان فوقه موضوع لأشرف منه. أي شيء. من جسم.

٨٠ أيضاً من قدرة عدم الأهلية أن تكون قدرة حائلة في عظم.

١١ غير أن الله تعالى لا يبدل ما أبدع على ما هو كما حدث
وبدلت القوة كما يقال منه كما حدث له في القوة بحسبه
وكذا ليس شيء من صور الأجسام في مقدور الله تعالى كما هو ثم هو
لتسهي ولا شيء على قوة من ثلاثة - وبعد لا من ستة هـ إلى
هـ هو كما بدله من القوة غلب في زيادة أو نقصان لانه في شدة
ظهور الفعل عـ و في عدة هـ يظهر عـ و في عدة هـ عـ هـ
وتسهي ولا شيء بـ على القوة من ثلاثة وجه - من وجه شدة
ظهور الفعل ومن وجه تعدد الأفعال ثم من وجه 'مدة' الفعل وتعددا
في 'مدة' هـ

و كان من القوة متعدداً في نوع شدة، كان في نوع مدة، وروى
انه يفعل مثل فعل لا يصف في مدة من زمان بعض حركات القوة د
حركات شدة من مدة حركات تكون في بعض ما هو في القوة و
المروضة من مدة ومعكها القوة التي بدلت شدة من مدة حركاتها
تكون أطول تراخي ما هو في النهاية التي قبلها القوة لشد في مدة
متساوية .

وأما الله تعالى في المدة واللاه في مدة فيحتلن مختلفات الأفعال
لان اعتبار المدة في هـ ثبات واحد هـ في المدة بالمدة مدة الله وهي
البقاء الثبات وأما غير الله تعالى في المدة هـ هـ في الثلاث كاللاه في
في الحكم المنفصل التي الحروف بسبب مدة

وآ هل يمكن أن يكون كما منحل موجود حدث د وضع عـ هـ
متساوي أو كم مفصل في عدد مرات حدث موجود هـ لا متساوي هـ وحوار
كلما كان عليه احلال الآية، وقد برهن عليه من سبب في لطيفيات (نور في
النهاية واللاه في فلا عـ يسطر، ويرد ويرسب حدث في عدد هـ يكون بعضه
أقدم من بعض بوضع في د هـ لا هـ كما في الآخر لا تسهي ويست

وقدرة المحرك الاول قدرة غير متناهية . ودا لا يكون في عظم .
وعليه ان الله لاي هو اصغر لا اول لا يكون حساً ولا قدرة
في جسم

ثبت لمقدمه الاولى هو انه ان كانت القدرة في عظم ما غير
متناهية ، فاما ان تكون في عظم متناه او غير متناه . ولكن لعظم
غير متناهي لا وجود له كما اثبتت فيسوف ا في ف ٥ ك ٣ من
الطبيع وفي ك ١ في السما والارض ١١ . ثم العظم المتناهي يستحيل ان
يكون د قدرة غير متناهية . ومن ثم ولا واحد منهما اي من العظمين
يمكن ان يكون د ا قدرة غير متناهية ١١ . اما كون العظم المتناهي
يستحيل ان يكون د قوة غير متناهية ويبرهان عليه هو هذا : ان
الاثر الذي نفسه القدرة الاصغر في اصول مدة من ارض يوري الذي

معا او كانت ذات عدد غير متناه في اديم ولا في وضع . وانه ان
سينا في المعمل المذكور

وتنقص في هذا الفصل . كما . وجود كما . متناهي موجود .
دي وضع غير متناه . متناهي . يمكن ان . في . قوة غير متناهية من
جهة الشدة و جهه لمدة حتى
ايضا
هذه لتر غير . مع . تصرف في كانه في ضيق
الى اللاتينية .

(١) وإلا كان كل من الظلمين بحر في الآن والحركة في الآن
ممتدة كما اثبت الفيلسوف ك ١ في الطبيعة . وترى برهان ذلك في مايلي من
كلامه .

تفعله القدرة الأكبر في مدة أقصر أثر كان ذلك الأثر أعني سواء
كان من قبيل الأمثلة والعيير أو من قبيل الحركة المكانية أو من
قبيل حركة أخرى أية كانت .

والقدرة اللامتناهية هي سعة من كل قدرة متناهية . وهذا لا
يبدأ من أن تفعل أثراً بمدة أقصر من تحريك سعة ما تقصده كل قدرة
متناهية . وليس ينبغي أن يتم له ذلك في مدة أقصر تكون هذه
المدة هي الزمان وفيه يتم ذلك في ما لا ينقسم من الزمان .
وعليه فيكون كل من التحريك والتحرك والحركة حاصلات في
الآن . وقد ثبت ليسوف نفيس هذا في ٦٣ من الطبعة
وأما أن اقوة اللامتناهية في جسم متناه لا يمكن أن تحرك في
زمان وفيك ديبه . يمكن لقدرة اللامتناهية (أ) أن تحدث حركاً
مهما (ب) فيكون هذا الحركاً دائماً يحرك مدة أصوله وحركاً لا تبدأ
من أن يكون بين هذا الزمان الذي يحرك فيه الجزء والزمان الذي
فيه تحرك القوة كلها تناسب ما يدرس كلاً من بين متناه . فلفترض
أن هذه النسبة بين هذين الزمانين هي ستة عشرة أصناف . ومن فرض
هذه النسبة أو غيرها من بقدح هذا الزمن ولا ينقص من قوته
من زدت هذه العشرة الأصناف على قدرة متناهية المدة كورة فيجب
أن تنقص من الزمان بقدر ستة . يريد على قوة اللامتناهية إذا
القوة الأعظم تحرك في مدة أقصر .

فإذا أن ردت على هذه بقوة عشرة الأصناف من الشدة هذه
لقوة تحرك في مدة من الزمان هي عشر الزمان الذي كان يحرك

فيه الجزء الاول المفروض من القوة اللامتناهية اعني به (اب)
مع ان هذه القوة التي هي عشرة ضافه هي قوة متناهية لانها نسبة
معية الى قوة متناهية وفي ذات القوة متناهية والقوة اللامتناهية
تتحرك في زمان مساو وهذا محال .

فإن القوة اللامتناهية في عظم متناه لا يمكنها ان تحرك في
زمان ما . (١)

وما كون قوة التحرك لأول غير متناهية فذلك . انه ما من
قوة متناهية يمكنها ان تحرك حوال زمان غير متناه وقدرة المحرك
الاول تحرك طول زمان لا متناه لان حركته الاولى سرمدية . فإذا
قدرة المحرك الاول غير متناهية .

وثبت ان عدمه كما بين لو كانت قوة متناهية في حسم ما
تتحرك طول زمان غير متناه شكل حر . هذا الجسم الذي له حر . لقوة
يحرك في مدة اقصر لان الشئ كل ك عظم قوة كان في مكانه
ان يواصل حركته الى مدة اصول . وهكذا يكون الحيز المذكور
يحرك في زمان متناه وحر . الاكثر يمكنه ان يحرك في مدة طول .
وهكذا يكون دائماً اعني بقدر ما يزداد من الشدة على قوة المحرك
يزاد على مدة الزمان بنسبة واحدة .

ونكسر هذه الزيادة اذا كررت مراراً وبها لا محالة تسد الى كمية
كل من تتوقفها ايضاً . وهذا الزيادة من جهة الزمان تسد كمية

١ . وقد كل من تحرك وتتحرك وحركته يكون لا في الزمان بل
في الان وهذا محال .

لرمان الذي يحرك الكبر فيه و لكن الرمان الذي يحرك فيه الكبر
قد قيل به غير متناه و قد ألقى الرمان المتناهي غير المتناهي
وهذا محال .

٣

الاعتراضات وحدها .

ويحس هذا المسلك بقوة على اعتراضات كثيرة :
اولها انه يجوز تقدير ان دلت احسم الذي يحرك الحركة الاولى
بمن مقسم كما يتضح دلت في احسم السماوي والبرهان المذكور
مسي على ذلك احسم مقسم ، والحوار على هذا ان القضية الشرطية
لتي يكون مقسمها محلاً قد تقع صدقه حتى لو فرض شي يقض
صدق تلك القضية ، ثم المحل كما لو اطل احد صدق هذه الشرعية
وهي " . ان كان الانسان يظهر فيه احسنة " ثم المحل ، وبهذا المعنى
يسفي فهم صريقة الائنات المذكور لان هذه الشرعية " ان كان
حسم العت مقسم فيكون حراً اقل قوة من الكبر " هي صدقة
ولكن هذه الشرطية يرفع صدقها مستقصاً ان وضع المحرك الاول
حسماً لما يلزم عن دلت من المحلات . وعليه كان هذا ليس لاستحالة
وتشل هذا الحوار يمكن ان يجوب فيما داووع لاعتراض على
ازدياد القوى المتناهية لانه لا يجوز ان يكون في صانع الاشياء
قوى تكون بحسب كل تسه تكون برمان الى اي رمان كان ومع
ذلك فاشرطية التي تحتج اليها في برهان المذكور انه هي صادقة .
٢ الاعتراض الثاني ان احسم وان كان منجرثاً اي شانه ان

يتحرراً) ويمكن مع ذلك ان توجد في اجسام قوة لا تتحرراً تتحرراً
الجسم كالجسم الناطق وبه لا تتحرراً تتحرراً الجسم .

و جواب عليه ان لطريقة المذكورة لا يبرهن به على ان الله
ليس متجسداً بجسم كاتحاد النفس بصفة النفس الانساني بل انه ليس
بقوة في جسم كقوة امدية في تقسم بانقسام الجسم (١) . ولهذا
يضاً بقل في العقل الانساني انه ليس جسم ولا قوة في جسم . واما
ان الله ليس متجسداً بجسم كالجسم والذات عليه غير هذا .

٣ الاعتراض الثالث هو انه ان كانت كل قوة حادثة في جسم
انها هي متناهية كايديين من طريقة المذكورة وكن لا شيء بمكة
بقوته المتناهية ان يدوم زماناً غير متناه فبفتح به ما من جسم
يمكن ان يدوم زماناً غير متناه وهكذا يكون ذلك لهما
عتيذاً فساداً بالضرورة .

(١) سهل عيبت فيه هذا . فان قلت ان الضوء اني يعين به
الشيء . فهو في حد ذاته غير متقسم ودخالت في محل فتحل عز
تقسيمه احد وهي في محل كاه في محل حلها في المحل . سوي وتكون
كاه في كل ح . من ح . سوي كائنات متماثلة في البدن الانساني .
فهذه لا تنقسم بانقسام المحل لانه كاه في كل ح . منها ما هي
في حد ذاته غير متقسمه وكاه في حات في محل فيطر عيها لانقسام
ولا تعد بطرق عرض كاض مثلها واللبس والحرة واندر ومثل كل .
فان هذه كانت متصلة عن نفس ولا تعد العمة بكم وبان اذا
حدثت في محل متقسمه وتعد بصفة واحدة لانه كانت كلها في
كل محل فيسب في كل ح . وهذا القوة يصب بانه مادي
ولا هو مادي في كل ح . بل من ح . مادي مادية فبهم .

وهذا الاعتراض قد أُدب عنه لبعض من الملوك الساموي باعتبار القوة التي في نفسه أنه هو قس يدور وسكبه يستفيد دوام بقاءه من آخرته قوة لا متناهية ويظهر أن هذا الحق تقوم عليه شدة افلاطون حيث يمثل الله بخاصة لاهرام الساموية قولاً : إنك من صانعك أن تكون مجلات وأما ارادتي ونبأ غير منجلات لأن ارادتي قوى من علافة-تكن.

إلا أن الشرح (١١) في ١١ من الالهيات يُخطئ هذا الحل لأنه من المستحيل عده - ما هو في ذاته ممكن أن لا يوجد يستفيد من غيره دوام الوجود إذ يبرم عن ذلك - العبد سيقب غير وسد - وهو - ويحد أي حوزة من عده نفسه فقل - كل قوة في الهند الساموي - هي قوة متناهية ومع ذلك فليس ينبغي أن يكون فيه كل قوة - وهو القوة التي تملك على - دة اربسطو (١٢) من الالهيات - هي القوة التي لا يلاى الوجود ومن ثم لا يجب أن يكون فيه قوة أي الوجود.

وكن ينبغي أن تعلم أن جواب السارح هذا غير كاف - لأنه وإن سمعنا أن ليس في عده تلك الساموي قوة شبيهة بقوة الانسانية الى الوجود - هي قوة - دة - وهو فيه مع ذلك قوة - دة (١٢) بالقوة

(١١) يعني به من رشد

(١٢) وهو - دة - يعود لعمه التي هي قوة أو قضية الوجود - لأن القوة على وجود - كانت متعده بصورة لا سدة لا - هي - طبيعة المادة الوجودية ذلك بسبب - في الصورة - هي - دة - بغير بغير معنى وسكها

له اعلقة . وهي قوة الوجود اذا لم يفسد (في كنه ١ من في السما
والعالم) قد صرح قائلا ان الله . قدرة على ان توجد دائما وهذا
كان لاولي ان يقول انه . كانت القوة نقل باقيرس الى الفعل
وحب ان يكون الحكم فيها بحسب نوع الفعل والحركة باعتبار
حقيقتها ذات كم وامتداد . وجد من دوام نقل الامتداد هي يقتضي
ان تكون القوة الحركة لامتهية . ولكن الوجود ليس له شيء من
الاقتدار الكمي وخصوصا في شيء . لذي وجوده لا يعتوره تغيير
كم هو حرم الله . فليس يجب اذا ان يكون قوة الوجود في
احتم المتناهي غير منتهية . من دام بقاؤه الى الالتهية . لانه سواء
على الشيء . ان يبقى بقوة الوجود آن واحدا او ربما غير متناه . لان
الوجود الذي لا يتغير لا يقدره الزمان لا يطريق لعرض (١)

هناك من لم يدرك الفاعل في اتمية وجوده من القوة الفاعلة بل اشبه
بالقوة الفاعلة .

(١) لكي نفهم قوة وجوده . يجب ان نفهم ان الزمان لما كان
مقدار الحركة لا يقع تحته الا . بعد حركة والتغير . ووجود جوهرية
ان حث هو كذلك وان كان في حد ذاته لا يقع تحته . فليس بعد فعل
تحته . فزمنه حركة والتغير . وحده لا يقدر الزمان . لا بحالة وجوده
متناه . ومتحركا في ما لا نهاية . من ان يستلزم ضرورة وجود قوة
عنه متناهية بغيره . دوامه الالتهية لا تقتضي . لمعول على موزنة ومساوية
له . وما الوجود الذي لا يلحقه تغيير عدومه . زمانا غير متناه . لا يقتضي قوة
غير منتهية لانه . كان غير دحل في مقدار زمنه . فليس متناه . فليس
وجد . و . من غير متناه . سواء فيه . قد . قياس دوامه . قياس مستمر وعمر
متغير . (على شرح تصرفه)

وإن الاعتراض رابع هو هذا وهو أنه لا يظهر أن الذي يحرك في زمان غير متناه من ضرورة أن يكون له قوة غير متناهية ، أن كان من الحركات التي لا تتغير ولا تضعف ولا تخور بالحركة لأن مثل هذه الحركة لا تنقص شيئاً من قوتها ، وعليه فإذا حركت مدة من الزمان فيمكن أن تحرك بعد ذلك مدة من الزمان لا تكون أقصر من الأولى . ففكرة شمس مثلاً متناهية ولكن لأن قوتها هذه الماعلة لا تنقص بفعلها فلا يمتنع حسب طبعهم أن تفعل فعلها في هذه الأشياء لنفسه أي زمان غير متناه .

فنجيب عليه أنه ليس جسم يحرك ما يمكن متحركاً من غيره كما ثبت فيما تقدم في ١٣ وعليه دائماً أن جسم لا يتحرك عن غيره فيحرك أيضاً ما لا يحرك وكل شيء يتحرك عن غيره بما فيه قوة إلى امتدادات ، لأن حدوداً حركته متسلسلة (١) ومن ثم كان أن كل جسم يتحرك إذا عتقه في حد ذاته كان ممكناً أن لا يتحرك . وممكنه أن لا يتحرك فليس له في نفسه أن يتحرك زماناً دائماً ولا أن يحرك زماناً دائماً .

فالمرهان المتقدم إذاً أنه مأخوذ من قوة متناهية التي هي الجسم . به وتبي لا يتحرك من ذاته أن يحرك ما غير متناه . ولكن الجسم (١) لأن حركته ما يتحرك عن غيره استمدت من الغير وبما هو يتحرك أن حركته ذلك ويمكن أن حركته وهو في حد ذاته في القوة في تحركه ولا تحركه . وحدود حركته متسلسلة . في القوة إلى امتدادات . بحيث أنه في حد ذاته حركته في حد ذاته يتحرك في حد ذاته حركته . وبما حركته ما يمكن أنه حركته .

لذي هو منه ممكن ان يتحرك وان لا يتحرك وان يتحرك وان لا يتحرك فيمكنه ان يستفيد دوم حركته من غيره وذلك الغير يجب ان لا يكون حسم . وهذا واجب ان يكون التحرك الاول غير حسم ، واذا كان هذا كذا فلا مانع من جهة الطبيعة ان احسم المنه هي الذي يكتسب من غيره تحركه يكتسب ايضا دوم التحريك . فان الملك الساوي الاول باعتبار الطبيعة يمكن ان يكون لا احرام اسماوية على حركة مسمرة دالة من حركة تحرك اخرى . وكون الحسم الذي هو من دالة في القوة الى التحرك والالتحريك يستفيد من غيره استمرار حركة دائمة على ما قاله النرجح (في ك ١٢ من الاثبات) ليس مستحيلا كما فرض استحالة كتسابه دواء الوجود ، ذلك لان حركة هي اثر موقع من لهرك على التحرك ، وهذا يجوز ان يستفيد يتحرك من غيره دوام الحركة وعلاوة الوجود لان الوجود شي ، مستقر ثابت وسكن في الوجود وعنده كان من ذمة بالقوة الى الوجود هذا على ما قاله الشرح نفسه لا يمكنه وطبيعة على مجراها ان يكتسب من غيره دوم الوجود . وانه يعترض حاسبا ان سلك اندكود لا يستعد منه دليل راجح على ان لا وجود لقوة الامس به في الحسم أولى من وجودها في خارج الحسم لانه على كلا حادين ينزه ان تكون القوة بحركة لا في دمان (١) .

١١ معنى دشر من كذا هو ان كذا هو كذا . كذا في
نصه فيهم على مدغم . نصه من كذا . لا في حركته في . . . في

والجواب عليه ان تناسي والاتاهي اثناهما في الجسم لعظم
والرمس والحركة باعتبار سبب واحد كما ورد البرهان على ذلك (في
ك ٣ و ٦ من الطبع) وهذا كان الاتاهي في الواحد من هذه راعياً
للسمة انتهية في غيره . واما ما كان من القوى العنيفة عن لعظم
واجمع فليس التناسي والاتاهي فيها مقويين لا باشتراك الاسم وعيه
فقد المسك انه ياتي لا يحمل في مثل هذه القوى (١١) .

ولا حسن ان يقال حوائجاً على ذلك ان سبباً محررين احدهما
قريب والاخر بعيد فالقرب ذو قوة متناهية وعه يحصل ان يكون
الحركة السبب سرعه متناهية . واما البعيد ذو قوة لا متناهية وهذا
يحمل ان تكون للسبب حركة ممكنة ليدفع الى اللانهاية وهكذا
لان فكذلك ان كانت لا في جسم يدرسه الحمل معه وهو استحالة حصول
الحركة بدون زمان ضرورة ملازمة الزمان للحركة لانه مقدراً .
فإذا كونه يستحيل ان تكون تحريك لا بالزمان لا يلزم فقط أنه لن يوجد
قوة غير متناهية في نفسه بل يدرسه ان ليس يوجد قوة لا متناهية
على الاحتمال

(١١) ان مثل دفع هذا لانه تحت ثلاثة حيزية وهو هو هو وهو لا
رشد ومفاده ان كماله القوة التي هي في الجسم بالقوة مادية عنه غير متغيرة
لان التناسي والاتاهي القولان على القوة التي هي في خارج جسم ان
يقول بشرط الاسم . وهذا فلا يلزم من لا تناسي هذه القوة رفع السمة
انتهية في الارض وحركات وبجلاها لقوة حادثة في الجسم لانها تكون
متناهية ولا متناهية بحسب تناسي ولا تناسي الزمان وحركته . ومن ثم كان
الاتاهي في واحد من هذه راعياً للسمة متناهية في غيره . الا ان القدس
توما لا يصرح بهذا الجواب بل يقصده في الجواب الذي .

يتضح أن القوة اللامتناهية التي لا تحمل في العظم يمكنها أن تحرك
 في الزمان لكن لا مباشرة وإنما القوة داخله في نفسه ولا يُدَّعى من
 أن تحرك الجسم مباشرة، وليس جسم يحركه إلا ويكون متحركاً .
 ومن ثم قد حركت فينتج أنها تتحرك لا في الزمان ولكن الجسم
 ما يمكن أن يقر في هذا هو أن القوة التي ليست حالة في
 الجسم إنما هي عقل وتتحرك بالارادة (١) فتكون حركتها بحسب
 إقصاء المتحرك لا بحسب نسبة حركتها . وإما القوة داخله في الجسم
 فلا يمكنها أن تحرك إلا ضرورة الطبيعة وقد نلت بالبرهان أن
 العقل ليس بقوة في جسم . وعنده فإن هذه القوة تحرك بالضرورة
 على حسب نسبة ما في الجسم فيحصل من ثم أنها داخل حرك
 فتتحرك في الآن .

فإذا تقرر هذا ونحلل المشكلات المتقدمة فمرهف ريسطو
 يكون مستقيماً صحيحاً .

(١) يريد بهذه القوة القوة لاوى والنعمة بالحركة وما كانت هذه
 القوة معللاً كان تحريكها عن ارادة ومن حل غائلاً وعليه فلا تستغنى
 عنها في التحريك بل يلاحظ صفة تحريكه وديته مع النية التي تكون
 الحركة من أجلها . والحركة في ذات لا تطبق صيغة متحرك مدوة تحركه
 إلا ، ولا تقتضي النية مقصودة وعليه والقوة لاوى التي هي عقل
 تحرك في ذات مدوة صفة متحرك ونعته . وإما القوة التي هي في
 الجسم والتي هي القوة بالحركة شبيهة هي صورة جسم عادية فتكون
 حركتها بالضرورة بحسب صيغتها وعلى قدر ماها من الطاقة فيكون اد حركت
 في الآن .

ويستدل أيضاً على أن الله ليس بحسب من أن كل حركة صادرة
عن محرك حسي فيستكون متواصلة وعلى غير واحد مطرد (١)
وذلك لأن محرك حسي في حركته المكسرة لا يجري ما جذب
أو بالانحدار دفع وكل ما يجذب أو يدفع ليست تكون مسته أي
محركه من بداية حركته إلى نهايتها تسعة واحدة، إذ قد يكون تارة
أبعد وتارة أقرب إليه، وبإلا لا يمكن لحسب من أن يجري حركة
متواصلة وعلى غير واحد مطرد، والحركة الأولى متصلة وعلى غير
واحد كما تبين في ك ٧ من لطيفيات. وهذا المحرك الأول للحركة
الأولى ليس بحسب

أيضاً ما من حركة من أجل غاية تخرج من القوة إلى الفعل
يمكن أن تكون مستمرة بعد لاها تنقطع وتسكر عند حصول
الفعل. فإذا أن كانت الحركة الأولى دائمة بدأ فلا بُد من أن يكون
من أجل غاية دائمة الاستمرار والفعل من كل واحد (٢) وليس شيء

(١) قال الفيلسوف أن هذه القضية وهي "يست كل حركة صادرة من
محرك حسي تكون متواصلة واحدة على قاعدة مطرد" يشترط صدقها
أن تكون الحركة صادرة عن محرك حسي هو المحرك الأول والاحتمال لا
عن محرك حسي، كما هي حركة الأفلاك السطحية اليومية فب متصلة
وجارية على قاعدة واحدة وذلك لأن محركها محرك حسي، بل لأن
محركها آلة يحرك بها العقل المحرك الأول.

(٢) ويعترض على هذا أن نطاق حركة وسكونها عند بلوغ الغاية
مطلق الصدق هو. كانت الغاية مما يخرج من القوة إلى الفعل وإنما هو

من الاحسام ومن المسمى التي هي في الاحسام هذه صفته ، لان جميع هذه الحركة تدب وتاعرض ، فيحصل ان هذه الحركة الاولى ليست جسم ولا قوة في جسم .

وكما ان هذه التي تسمى ايها الحركة الاولى هي محرك لاوس الذي جرت تحريك مشوق ان هي وهذا انما هو الله . فاذا ليس الله بجسم ولا قوة في جسم .

هذا ومن كانت ربه حركة السما ، مقبوضة تقتضي معتقدا كسبوضحة في ف ٣٦ من ك ٢ وف ٣٧ من ك ٣ من هذا المؤلف فيبقى مع ذلك صحيحا ان هذه الحركة ان سعدم ومن تنقطع وهي او غير يطرأ على محرك او فديفسد جوهر المتحرك فلا يظهر ان حركة السما يتحقق فتور وحوار على شادي الرمن ودوامه ، وعليه دلالة بد كورة لا يفقد شت من قوتها لانه ثمة (١١)

نفس دقا ومن عند حصول صحة التي سخرج من القوة في العمل يصل معالجة الصحة وكذا اذا بلغ الجسم شين محله الاسفل قتل حركته .
ولجواب على هذا كما قال شرح ، ان سكوب حركة عند بدوع النية لا يصدق على كل عبق وانما صدقه مقصود على النية التي تنبع الحركة ، فان نية مثل هذه النية في حركة سنة حد الذي ينتهي به في حركة ولكنه لا يصدق على النية التي تصاحب الحركة وتلازمها . والحال غاية الحركة النفسية ان هي لنفسه منه . حيث عنه ومن حيث عدم تعده . ولا تحصل هذه غاية مقصودة بحركة لا بدوه الحركة حاصلة بنفسه نية له وسعانه مقبوضة ومماثلة منه لنفسه بعدم يعبر عنه وهذا دقيق لاحظته .

(١) معاد ان الذي هو متعمدة ما كانت مبادية على فرض ازالة الحركة

ثم ان هذه الحقيقة الشهيرة قد صدق بها شهادة لكتاب المقدس
 وقد قيل في عدد ٢٠٢: من يحيل روح الله والذين يسجدون
 له (روح) حتى يسعي ان يسجدوا (الاية). وقيل ايضاً (في رس
 تيمو عدد ١٢ و ١١) فتمت لدهور الله الواحد الذي لا يموت ولا
 يزى. وفي العدد ٢٠ من ١ من رس روم. لان غير مهور انه قد
 انصرت ١٠٠٠ اذ درك بالبروات (الاية) وكل الاشياء التي
 تنصر وتدرك لا تخلص بل تنقل ان هي غير حمائية.

٥

وما انتبه واني قد بدع صلال الفلاسفة الاقدمين المعروفين
 بالتصبيين الذين كانوا لا يسمون الاله حود عن مادية كاسار و
 وما شاكل ذلك، وهكذا كانوا يقولون ان اسدي لا ولي الاشياء
 هي احسم، ويسمونها آفة. ومن جهة هؤلاء قوم كانوا يرمون ان
 الملل المحركة هي الصداقة والخصومة. وأدب المذكورة بدع
 صلال هؤلاء ايضاً لانه لما كرس العدو والخصومة عندهم حائنين
 في الجسم لزم ان اسدي لا ولي المحركة تكون قوى في جسم بل
 ويعتقد انهم في يتبع هذه لارلية، قد يحظر على بال احذر ان فساد المني
 يطار. يبنى عليه وهذا، ستدرش القدس، فوما هذا الخطأ في الاستدح
 فقال ان لا ياب ومن كان يعتقد ان حركة الجسم سوف تظن يوماً لا
 لا يكون. سوف تترك حركة الجسم سوف تخلص حدوثه عن عجز في المحرك
 أو فساد في المتحرك. بل عن اربعة فقه زو هي رسو ماني على. هو
 ممكن في الطبيعة وعلى هذا الفرض تكون قوة ومشتة لا يتا بعد ان
 سيكون خلاف ذلك في وقع الأمر

ان هؤلاء كانوا ايضاً يحملون الله مركباً من العصر الارمئة ومن الصداقة والامعة . فيهم من هداهم كانوا يحملون الله حسياً سماوياً .

وله يكن من امتقد مين من قال ما هو قريب من الحق والصواب الا الكورس ^١ وحده الذي كان يحمل الحرك لأول الجميع لاشياء عملاً معارة

ثم ان هذه احقيمه تعص صيل خوارج الذي كانوا يزعمون ان عناصر العالم وما فيها من القوى هي آمة كشمس والقمر والارض والماء وما شاكل ذلك مدعو عن اليه بضلال الفلاسفة .

وايضاً ان ما اوردناه من الترافين يوضح ترهت ليهود السدج وتزليانوس والفادين أو الانترومرفين (١) الارائقة الذين كانوا يمثلون الله بصورة حسابية . وكذلك يمثل مسيحيين (٢) الذين كانوا يتوهمون ان الله حوهر لا مادة من نور منتشر في فضاء غير متناه . وان الذي سبب جميع هذه الأضاليل هو ان اصحابها عندما كانوا يتصورون الالهيات كانوا يتعاون معواين على اوهام الخيلة التي لا يمكن ان تدرك غير الاشباح الحسابية .

(١) الانترومرفيون لفظة يونانية مركبة من ترؤفيس « الانسان »

وترفي « صورة » وهم الذين يمثلون به صورة .

(٢) مسيحيون واندیشيون هم صواب لاثينية .

لأنه لما كان كل شيء ماهيته وادته كان أنه لم يكن في شيء ما
شيء آخر سوى ماهيته فكان ما يكونه ذلك الشيء إنما هو ذاته
مستندة في لطيفة ذات ذات ذات في ذات هي حقيقة حرة
منه ويكون سم لاسم ذات وضع ذات وجه لاسم دلائل على
شيء فيه ذات ومرتبة مشعقة فاجدة ذات هي لاسم وحيدة به
في هذا لاسم الذي كنه كنه وهنه كنه في ذات كل من مشعقات ثم على
عراض حرة

وعليه فنحن نحس الشئ بـ نفس لاسم هو لاسم وهو الله
فمن ذلك في كل ذلك من لاسم لاسم وول ذات مقتدر وضع
اسم على كنهه قدومه وحده بعد وهو لاوهية في ذات لاسم
عني بـ الشخص لاسم هو نفس لاسم ومرتبة طيفه ومرتبة ومرتبة
كل ما سوى ذلك من لاسم لاسم ومرتبة لاسم ومرتبة لاسم
اموجودات موجودة وكل موجود في ذات ذات هو بـ لاسم لا
الصور لعدم قيامها بذاتها كل ذات ذات ذات في ذات هو صورة
موجودة بسيطة فتعبر عنها بما يُدلى به على شئ لاسم لاسم في التي
المدلول عليه جزء أو لم يكن هو حرة ومرتبة وضع لاسم من وجهها
على التجري له بإذاته مستند في واقع لاسم من جهة شيء كنه هو ذات
في هذا لاسم لاوهية ومرتبة لاسم ذات ذات هي مقتدر
الحل لجميع المشكلات التي قد ترد على هذا المقول وفيه كان
ثباته وهذا الشخص في الموجودات على ثلاثة أنواع شخص مع الحقوق
في النوع ذاته وشخص مع الحق مجرد عن ذاته كماله كنه وشخص
مخلوق مادي كالخواهر المركبة كنهه شخص في هذه الموجودات في
طبيعته تكون إذا على ثلاثة أنواع من شخص مع الحق لاسم يتضمن
في نفسه ثلاثة أمور ذات من غير عيب لاسم معنى كلاسانية مثلاً وما
ش كل ثم اسادي شخصية التي تحدد ذات ونفس متده حتى تكون

وعليه فيكون هو نفس ذاته . فإذا ان وُحِدَ شيء ليس هو نفس ذاته
وَحِبَّ - يكون فيه شيء غير ذاته ومن ثم وحب أن يكون فيه
مشاراً إليها بقولك هذا وذلك . ثم الاعراض في ه سبعة طبيعة تشبه
كالبايض مثلاً والملم وما شاكل .

وهو الشخص المطلق غير المادي . ه شخص مسمى فقط وهو الذات
ثم أشياء أخرى لا تفيد الذات تشخيصاً ، لأنها باعتبار ذاتها شخصية ومشار
إليها ، وذلك لأنها هي الوجود وسائر الاعراض خاصة بشخص
وهو الشخص لا هي إلا دل في نفسه على شيء آخر غير الذات لا امتناع
وحد المادي . الشخصية ه والاعراض كما سوف يتضح لك .

ومن ثم كان التميز عن الشخص لا هي و دل على الذات
كأخر . كما في قولنا الله ليس شيء ، لأنه مسمى في نفسه لشيء حيث
تكون ذاته غيره . ه في وضع الأمرين : ذات باعتبار نفسه ه فقط
بحيث يحل محل ه لاوهة هي الله والله نفس الالهية .

وأما في التميز عن الشخص محدود المكون من المادة فالدلالة على كون
الذات مجردة آخر انصوري من ذات الشخص ه وجهه ووجهه في وضع
الأمر وكذلك الحال في الشخص المادي

مقدمة اشية . وقد يمتنع على قولنا ه ذات متحدة عشر حرة .
انصوري في الشخص مادي ه ه يمكن . ه كان الشخص يشمل في ذاته ه
وامباضي الشخصية ثم لا تعرض وحري فيتميز . ه هي تعدد للسادي .
الشخصية والاعراض وهذه الأخيرة هي القوة والحركة ، شأن شأن النفس ان
يكون مادة لأن طبيعة مادية ه تكون قسمة لا حدة ، شأن مادي .
والاعراض ان تكون حرة ، وانقيده ه تكون هذه الأخيرة هي الصورة
بديل ه الاعراض نحن في جوهر لا جوهر في الاعراض

فتجيب : لو كان قولنا ه الشخص يشمل الذات والاعراض الشخصية
مراداً به ه ذلك الاعراض لشخصة نظر على الذات حال كونها قائمة في

تركيبه. ولهذا كان أيضاً أن لدات في المركبات يعبر عنها بالتعير
عن الجزء كالاساسية في الانس. وقد زبر في ف ١٣ ان الله لا
تركيب فيه فاداً هو عن دة.

وحدودها النوعي فتعبرها وتغضب ، تنب ي وحدها لشعبي للزم الاعتراض .
ولكن متى قوتك ذلك أنت تتصور . مادة قد أعدت أعدادها وحصلت على
كمها وعلى الأعرص المشخصة ه ثم وردت الصورة على تلك لمادة المثبتة
وتحدثت به حتى حصل من حقائقها ذات متينة مشخصة وعليه فلما
كانت الأعرص المشخصة تات هي بتعدادات في مادة كان مرجعها إلى حاس
الملة مدرة وكسب حصة من ي نسبة الصورة ، وهكذا يرسل الاعتراض

[illegible]

و ٢٠. انما لا يدخل في حد الشيء، هو وحده على ما يظهر خارج عن ذات الشيء. و ٢١. لا احد ان يدخل على ان شيء ما هو. و لا يدخل في حد الشيء. هي عراضه لا غير. و اذا ما هو في الشيء. خارجاً عن ذاته، هي عراضه فقط و الله من فيه شيء. من الاعراض كما سنده في و ٢٣. و دأبس في الله شيء. خارجاً عن ذاته فهو اذا نفس ذاته.

و ٢٤. انما ان الصور في لا تحمل على شيء قشمة مدات كالة كالت هذه او حريته انما هي الصور في لا تقوم مفردة بذاتها و مشخصة بذاتها، فلا يقال مثلاً ان سقراط بياض لو الانسان بياض و الحيور بياض لا يرد قائل بده، و انما انتم بشخصه تحمل قائم بده، و كذا في الصور طيمنية في لا تقوم مفردة من رتب لها بذاتها من يحصل من الشخص في امور الخاصة به، فلا يقال " هذا و ذلك نار أو النار هي عين صورته " هكذا بعد ذوات الاحسن و الانوع و مذهب - فاب ان الشخص بحسب مدة هذا و ذلك الشخص اعمية و ان كالت مذهب حسن او اوع تدور نحوها بوجه المموم لصورة و ان مدة، و غيره فلا يصح ان يدخل سقراط هو لانسابة أو الانسان هو لانسابة.

و ذات الله موجوده فرداً و با و مشخصه سمها كما سيأتي بيانه (و ١٧) فإذ ذات الله تحمل مقولة على الله ان يقال: الله عين ذاته. و ٢٥. أيضاً و ذات الشيء، من يكون نفس الشيء و انما ان

نكون نسبتها الى شيء كسنة لعة ليه بوجه ما (١) اذ ان الشيء لا يستفيد النوع من ذاته ولكن يستحيل ان يكون شيء علة لله بوجه من بوجه لانه الموجود الاول كما تبين في ف ١٣ . وداً الله عين ذاته .

وهذا ايضا ان ما ليس عين ذاته فلسفته بها باعتبار شيء . منه لسة لقوة الى الفعل . ولهذا في الذات بغيرها بما ليس على الصورة كقولك « الانسانية » .

وكذا الله ليس به شيء من قوة كما سبق بيانه في ف ١٦ فاذا يجب ان يكون الله عين ذاته .

الفصل الثاني والعشرون

في واحد وحيد في ذاته (٢)

وإذا سلمت تباينه قد يستحيل أيضاً على ان الله الذات او الماهية ليست شيئاً اخر غير وجوده وذلك .

(١) قال « بوجه ما » اشارة الى است علة الشيء بوجه الاطلاق لان علة شيء بوجه لا يطلق تارة عن معلوماً واما لا تارة عن محض كما ان الماهية لا تارة هو يرب عن هو مة الانسان واما كون است عنه محض ان ثلث مة لمحل الصورية لان الذات يكون بها الشيء هو

(٢) لكي تفهم معنى هذا الفصل يجب ان تعرف ان عند الفلاسفة لا يطلق الذات وبعض الموجودات تارة عن على ان يرب بعض العرف في الاعتقاد هي الشيء هو هو الماهية الانسان

٦. لاث أنبأ في ما تقدم ف ١٥ ان شيئاً موحود وهو واجب

هي ما به لاسان اناس اي حيوان ناطق فالطيرية والطنق . هية ، وسجيت ماهية لوقوعها في حوت . هو ، فصاعو من قومهم ما هو حوتاً لاسو الآ هذه اللفظة فعولاً ، هو بزيادة الـ الـة وقد التبت فصارت ماهية مع قس الواو ياء

وماهية كاللاية مثلاً لا موحودة ولا ممدودة ولا كمي ولا حربي ولا خاص ولا عام (راجع ان سبأ مئة ٧ لث ١ من الحقة التي ترجمت الى الانينية) عني بها ماشار ذات اي مع قطع النظر عن اوجود يست شيئاً من ذلك وقد عرفت من حيث ثبوتها في الخارج عن الدهن فيسوتها حقيقة ومن حيث متبناها عن الاعياد هوية ، ومن حيث جملة الالزام ، دان ومن حيث إنها قل الحوادث جوهراً .

وما في هذا الفصل فالدلت ماحودة بمعنى ماهية و الطبيعة واه اوجود المعبر عنه بلفظة (معدا) ولا يرد به هنا مدلول (Base) الأول لأن هذه اللفظة في اصطلاحهم تدل على شديدين على الذات وعلى تحقق الذات وحصولها في الخارج . ويعبرون عن هذا المعنى الأخير بلفظة اوجود حاصل (Existential) وقد يطلق عليه الرب اسم الانية ويعرفونها بانها تكون الوجود السني من حيث رسته الذاتية . وهذا الوجود معناه هذا الأخير متبهر في مذهب الفلاسثوما عن الذات حيث لا تدل لاسان اي ماهيته هي غير وجوده إذ يمكن تدل لاسان من دور تعمل وجوده في الخارج سبل مع جهل به هل هو موحود في طبيعة الاشياء ولا . اللهم ما لم يمكن الشيء بحيث تكون ماهيته هي نفس وجوده وهذا الشيء الذي تكون ماهيته اودته عن وجوده لا يمكن ان يكون لا وجوداً بعداً وول واجب اوجود ودمث لأنه كما عدم عديم ١٥ في كبريته في اوجود ودمث لا يمكن ان يتعدد شيء الا بعد وحوم ثلاثة ، باضافة فصل من الفصول اليه كي تعدد طبيعة الحس في الانواع ، كطبيعة حيوية التي تعتمد انواع

الوجود بدته وهو الله . فلهذا الوجود لواجب ان كان متجداً ولازمه
لماهية هي غير ما هو هو راسه دلت الوجود . فإما ان يكون (ي الوجود
الواجب) مائياً ومفياً تحت ماهية كدرة تحقق الوجود بالذات
لمهية البياض . وإما ان يكون موافقاً لها وملائماً . كما ان البياض
يوافقه الوجود في شيء آخر . فعلى فرض الاول ان ي على فرض ان
الوجود لواجب مائياً ماهية ان يكون الوجود بالذات ملائماً

بصفة شصية واللاصفية . وإما ان نحن الصيرة في مود
مختلفة . كعدد طبيعة النوع كالانسانية مثلاً في شخص مختلفة هي فرد
النوع . وإما ان يكون اشياء متعدده وحده واحداً في نفس غيره . مثلاً
و فرداً و وجوداً . ففرد مدرك كذا غير للون انلا مدرك لاتصافه وعدم
مفارقة

و ان و فرداً ان شيئاً هو وجود من غير معنى ان غير الوجود فغنم
ذاته لاستحال ان يكون دقة فعل به ولا لم يكن وجوداً لا غير بل
وجود مع زيادة صورة عليه . ولا يتقبل زيادة مودة . لا على . ولا ان يكون
وجود قائماً بذاته من وجود . دبا ي قدم في مودة فعلى ذلك ان
مثل هذا الشيء الذي هو على وجوده يتبع منه التعدد والكثرة . هذا هو
واحد احد . فقولاً انه هو له . هو نفس فوب له . وجوداً . وان يكون
مثل هذا الشيء هو ماحسوس . ولما قدرى بينه قرباً . وكل هذا مبني
وعليه فتكشف ان ما يبي في هذا الباب راجع بخاصة
س . ١٠٠ و قسمه الى اقسام البدة . حيث ثبت ان نوع واجب الوجود
لا يدل على كثرته . وان واجب الوجود واحد من كل الوجود . فتعلم من
ثم ان س . ١٠١ يثبت كون له نفس ذاته . وكون وجوده نفس ذاته . وكونه
تعالى بسيطاً من كونه واجب الوجود .

وموافقاً لتلك الماهية كما نحقق الوجود بالذات لا يصلح تليها (١١).
وان فرض الثاني (أي كونه الوجود الواحد ملائماً وملائماً
للماهية) فحينئذ لا ندش هذا لوجود الواحد إما أن يكون
متوقفاً على الذات والماهية، وإما أن يكون كلاًهما متوقفاً على علة
خارجية، وإما أن يكون الذات متوقفاً على الوجود (١٢).

والمرص الأول بعبارة حقيقة ما هو واجب الوجود
لأن واجب الوجود إذا معنى شيء آخر فقد يصح أن يكون واجب
لوجوده. وأما المرص الثاني (أي كون الذات متوقفاً على الوجود)
فيلزم عنه تلك الماهية إذ نظر بطريق آخر من عيني الشيء الذي هو
واجب الوجود بذاته لأن كل ما يلحق شيئاً حاصلاً وجوده فإنه هو
من أعرضه وعابه فلا يكون هو نفس ماهيته. فينتج من ثم أن الله
ليس له ذات هي غير وجوده.

وقد يعترض على هذا ما يقال من ذلك وجود واجب متوقف على
الوجود لا يحقق لوجوده أي في صبغة الأشياء في طبيعة الأشياء
وما في الشيء لا يوجد الشيء، فكيف لا يوجد بالذات هذه المادة
التي هي متوقفة على وجودها من حيث هو متوقف عليها ولا يجب
والله سبحانه وتعالى لا يحد من وجوده شيء ولا يحد من وجوده
بشيء ولا على قدره، بل هو الذي لا يحد من وجوده ولا يحد عليه
أن يوجد البتة فلا بد منه فيكون معنى مادة عدمه انتزاعاً.

(٢) لأن سبب في هذا معنى كلامه في جليل ذكره في حياته
فصل في شرح وجوب الوجود لا بد من كثرة أوجهه فقسمه إلى
مقالة ١ حيث يأتي شجرة وحدانية كل واحد واجب الوجود، و
أن الله تعالى كما ذكره في سورة البقرة في قوله متطقي يدعي.

تلك الذات توقفاً مطلقاً حتى يتمي وجوده مطلقاً لم يكن هي . وإنما
يتوقف عليها من جهة الوجود الذي يربطها وعلى هذا النحو يكون ذلك
الوجود وحده بذاته . ومن نفس لا يحد والارتباط نفس وحدها
يقول ان هذا هو ليس فيه محض من المحالات المذكورة لانه ان
كان يمكن تعقل ذلك الوجود من دون تلك الماهية فيدم عنه ان تلك
لذات تكون نسبتها في ذلك الوجود الواجب بسببه العرض . وما كان
موجوداً بذاته فهو واجب ان يوجد . فاذن تكون تلك الذات نسبتها
ان ما هو موجود بذاته بسبب العرض فيستكون ماهيته . ولكن
ما هو واجب بذاته انما هو الله فإذ ان نسبت تلك الذات هي ذات الله
من ذات متأخرة عنه تعالى .

وأما ان كان لا يمكن تعقل ذلك الوجود من دون تلك الذات
فيجب حينئذ ان يكون ذلك الوجود متوقفاً مطلقاً على ما
يتوقف عليه انجده . فثبت بذات . وكذا الوجود المعقول الذي قدمه ١٦

١ خلاصة اجوب ان ذلك وجود الواجب به . يمكن تعقله
من دون تلك الماهية ولا يعني كلا حين يكون الوجود
انما هو واجب وجود واجب الوجود . على ما ذكرنا في الفصل ١٠
يتعلق الوجود بذاته وهو واجب الوجود . يكون نسبة الماهية الى وجود
بسبب العرض . وان ذلك الوجود هو وجود واجب وذات تكون ماهية
الوجود هو واجب الوجود . ماهية عارضة به . ليس ماهيته بل ماهية متأخرة
عنه وهذا ما يقتضيه جدول منه في اسم واجب الوجود بذاته لان قولك
الواجب الوجود بذاته معناه . ان وجوده بذاته من ذاته وبذاته لا من
غيره . ان ليس يكون شيء علة لوجود نفسه . وحينئذ لن يكون واجب

٢٠ أيضاً كل شيء إنما هو موجود بوجوده (١) فإذا ما ليس هو نفس وجوده فليس واجب لوجود بذاته والله هو واجب الوجود بذاته . فإذا الله هو نفس وجوده .

٢١ أيضاً وإن وجود الله غير عين ذاته ويستحيل أن يكون جزءاً من ذات الله بسيطة كما قد زعم (١٨) فلا بد من أن يكون ذلك الوجود شيئاً خارجاً عن ذاته . ولكن كل ما يوجد شيء وهو ليس من ذات ذلك الشيء فأنما يوجد له صلة . إذاً الاشياء التي لا تكون بذات واحدة إذا اتحدت فيجب أن يحصل اتحادها بعلقة . فإذا الوجود إنما ينشأ لتلك ماهية لعلقة . هذه العلة إما أن تكون شيئاً من ذات الشيء . أو نفس لذات أو شيئاً آخر . فإن كانت تلك العلة هي من ذوات الشيء . (وذات الشيء هي بحسب

الوجود بذاته وعليه من سيم بان به واجب الوجود وكل لا يجوز معي هذا القول) واجب الوجود به ضرورة . سيم بان لله نفس وجوده بمعنى . بذات ولوجوده به واحد . وهما القولان الذي امتنع تعدل الوجود بذات . بذات فيحصل به . بذات الوجود متوقف بتوقف . طلقاً على بني . بذات الوجود بذات . وعليه لا يكون واجب الوجود بذاته لتوقفه على خارج عنه وهو الرابط لوجوده بذاته .

(١) يقال إن شيئاً موجود بوجوده أو بصورته وبين القولين فرق . لأن كونه موجوداً بصورته . بمعنى . بذات . هي البنية الصورية لوجوده لتحقيق . سيم . به في الشيء . هي وجوده بتارة . كالأن . لذي وجوده بصورته . الـابية . . كون شيء موجود بوجوده . فبمعنى أن نفس الوجود هو اتصال . لاحق لتحقيق وجود ذلك الشيء . فلا سبط فعل حر . . يحصل به به وجود . وهذا هو مراد من (مع الشارح)

ثبت لوجود (١) لزم ان يكون لشيء علة لوجود ذاته وهذا محال (٢)
لان كون العلة موجودة متقدماً في اعتبار الفعل على المعلوم (٣) فإذا
لو ان شيئاً كان علة لذاته انتمى له موجود قبل ان يكون قد حصل
على الوجود وهذا محال، لزم ما لا يمكن ان شيئاً هو علة لوجود ذاته
من جهة الوجود العرضي لذي هو وجود باعتبار حينية ما وهذا لا
محال فيه إذ انه يوجد موجود عرضي متسبب عن مادي محله ولكن
قبل هذا الوجود يدرش لوجود حوهرى لذي هو للمحل وكلامنا
هذا جارٍ لا على الوجود العرضي بل على لوجود الحوهرى .

واما ان كان ثبت لوجود ذاته ثبت معه ما قدس يكون العلة
الاولى ضرورة ان ما استند لوجوده من علة ما فهو معلول وقد
ثبت في ف ١٣ ان الله عزه ولي لا علة له . وقد نلت ان هبة التي كسب

(١) قوله "ثبت شيء حسب ذاته وجوده" . ثبت انما يوجد
معلوم ذاته وجوده . وان كان وجوده حادثاً فلا بد ان يكون محلياً
وجوده بدنه . وان كان حادثاً فلا بد ان يكون محلياً . فما عن علة
(٢) "وهذا محال" . فخرى لوجود حوهرى كما يتضح مما يلي لا
يضر الى لوجود العرضي . ان يكون شيء عنه وجوده العرضي اي حصول
اعراضه عنه .

(٣) قوله "وجود لعل متقدماً في تدبر على وجود معلول" لا يريد
التقدم مهي فقط كما يكون ثبت تقدمه متعديراً في تدبر وليس منه
شيء في الواقع فإن العلة وبنها تتقدم دائماً معلولها . كما لو كان صدور
المطلوب عنها صدوراً بلا حركة ، بلا اي تسمية تدبر . فطبعه عليه فإذا
أدرك العقل أن شيئاً صادر عن حادثة . يدرش ان العلة قبل المعلوم
كما ان وجود المعلوم يتعزز بوجود العلة .

الوجود من الخارج ليست ماهية الله . فإدراكه من ضرورة ان يكون وجود الله نفس ماهيته .

وهذا أيضاً ان الوجود اسم يدل على فعل ما يدل لا يقال ان شيئاً موجود لانه بالقوة بل لانه بالفعل . وكل شيء نشأ له فعل هو شيء موجود مغير لذلك الشيء . فانه تكون نسبة ذلك الشيء اليه نسبة القوة الى الفعل لان القوة والفعل يقالان بالتقابل . فإدراكه كانت ذات الله غير وجوده فانه تكون الذات والوجود فيه متساويين بنسب القوة والفعل (١) . وقد ثبت في ١٦ أن ليس في الله شيء بالقوة وإنما هو فعل محض . فإدراكه بنسب ذات الله شيئاً آخر وجوده . وهذا أيضاً ان كل ما لا يمكن ان يتقرر وجوده بلا مساعدة امور كثيرة فهو مركب (٢) . وليس شيء الذات فيه غير الوجود يمكن أن يتحقق وجوده من دون مشاركة امور كثيرة هي الذات والوجود . فإدراك كل شيء ذاته غير وجوده فهو مركب . وقد أثبت في ١٨ أن الله ليس مركباً فإدراك وجود الله عينه هو ذاته عينا .

(١) لانه حيث تكون ذات غير وجوده نسبة وجوده الى ذات نسبة الفعل الى القوة .

(٢) التركيب على نوعين كما هذه العنبرية . الأول ان يكون ذات مركب من عدة من الأشياء كثيرة بعضها مع بعض كالتجربة في العلم في الآلات . والثاني ان يكون شيء منصرفاً عنه كالتصميم لقوة في العلم فالتركيب الأول تركيب من الأجزاء والثاني تركيب من الذات والأجزاء والذي لا يتقرر وجوده لا يشاركه في عدة من الضرورة ان يكون تركيبه من النوع الأول بل من نوع منها ايها كان (عن الشارح) .

و٦ ايضاً ان كل شيء اذا يوجد متحرراً له الوجود في كل شيء كانت دونه غير نفس وجوده نفس يكون موجوداً بدونه بل متشاركة شيء اخر (١) هو الوجود . وكل ما كان وجوده يتقرر بتشارك شيء اخر من نفس الوجود هو موجوداً لأول لأن ما يشترك الشيء فيه يتقرر وجوده فهو اقدم منه . والله هو الموجود الاول وليس شيء اقدم منه . فإذاً ذاته نفس وجوده

و٧ ان هذه الحقيقة الشريفة قد تنقها موسى الحكيم من فم الله اذ سأله قائلاً : من ودي سرين ما غير سمه ش عني قول لهم . فاجبه الرب : هو الكل . فمن سمى اسمي ان كان أرسلني بكم . معبراً عن اسمه كرم . كان ودي هو . وكل اسم فادع باسمي يوصي للدلالة على طبيعة الشيء . او د ه .

فقي إذاً أن وجود الله نفسه هو ذاته او طبيعته . وهي حقيقة قد قرأها العلماء الكاثوليك .

فقد قل هيلاريوس (١٧ في ١٠٠ ث) الوجود ليس عرصاً في الله وإنما هو حقيقة قائمة وعنده دائماً وحسب طبيعة للجسد وقال بولسيوس في ٢ في اثبات ان جوهر الله هو نفس الوجود ومنه الوجود (٢١) .

(١١) قوله : ان شراكة شيء اخر . نتيجة عدل الماتن من اثباتها بتدريج على ان مدلول اشارة عني الله لانه : كل شيء . يوحسد بوجوده كانت دونه غير وجوده كان به نفس موجوداً بوجود ذاته وتزم ضرورة انه ان كان موجوداً فوجوده ثابت فيه لا يبدل (٢) في كل وجود

الفصل الثالث والعشرون

في أن الله ليس فيه عرض

خلاصة خبر ١٠٣٠١

ومن هذه الحقيقة يتحصل بالضرورة أنه يستحيل أن يطرأ على الله شيء زائد على ذاته أو يحل فيه شيء، حلول العرض، وذلك .

١ لأنه يستحيل أن يشترك في نفس الوجود شيء ليس من ذات الوجود (١) وأن كان ما هو موجود يقاربه شيء آخر .

لأنه ليس شيء أبس في الصورة والنسبة من نفس الوجود وعليه نفس الوجود لا يتكسر أن يقاربه شيء، وجوهر الله هو نفس

(١) كما يفهم هذه الصورة من أن يكون - نعم - الوجود هو عين الموجود، لأنه اسم مجرد نفس على كل حصول، وعلى كل شيء، وكل صورة، لأن كل الصورة تأتي لها خصوصية على وجود، وعصاها على الوجود إنما هو حصولها بالفعل . فإذا كل صورة إنما هي الوجود وهي الفعل المقابل للقوة فإن لم تكن موجودة في نفس شيء أو بالقوة وهذا خلاف وعينه فلو فرضت هذه الوجود لمجرد قسماً منه ثم ورد عليه صورة ومرض فحينئذ ما يكون ما يرد عليه شيء أو لا شيء، والثاني محال لأن المقصود لا يرد مطلقاً الأول، وهو أنه شيء، وحده هو ذلك .

دخل في معنى الوجود ومن ذلك وعليه فلا يتكسر - يرد على الوجود شيء ليس من ذات الوجود، لأن الوجود إنما هو كون كل صورة، وعلى أنها اسم الموجود فحالها أن يرد على موضوعه الوجود كقولنا :

الإنسان، مكنون لاسم حاصله على الإنسانية لا يمنع كونه قابلاً أن يحل فيه شيء . غير الإنسانية فكيف يتشعب ذلك في نفس الوجود فإذ ما كان جوهر الله نفس الوجود وتشعب أن يقاربه شيء . ليس من جوهره

الوجود ، فإدأ ليس يكون له شيء ، لا وهو من جوهره . فإدأ يستحيل
أن يحمل فيه شيء من الأعراض .

و ٢٠ أيضاً أن كل ما يحمل في شيء حلول العرض ، فإدأ تكون
له علة لحلوله ، لأنه خارج عن ذات الذي يحمل هو فيه . فإدأ ، إذ وحده
في الله شيء ، بطريق العرض فلا ند من أن يكون ذلك لعنة ما .
وهذه العلة الموحدة لحلول ذلك لمرض إما أن يكون هي نفس جوهر
الالهي أو شيئاً آخر . فإن كانت شيئاً آخر فيجب أن يكون هذا
الآخر فاعلاً في جوهر الله ، لأنه ليس شيء ، يوحد في محله قابلاً بصورة
عرضية أو جوهرية ، لا وقد فصل فيه ضرورة من الفصل . على أن لفعل
(عني احدث) أن هو إلا حمل لشيء ما فعل وهذا كما يتم بالصورة (١)
فينتج إدأ أن الله يكون مفعلاً ومقتضياً عن محرث غيره . وهذا يوافق
ما قررناه في ف ١٣

و ٢١ كما أن نفس جوهر لاهي هو علة له نفس حل فيه ، ومن
الطبع أن يكون عنه من جهة أنه قابلاً ، فيكون حقيقته الشيء .

(١) قوله " وهذا (ي حمل شيء ، بفعل) " يتم بالصورة " بفعل
فعل القائل وفعل الصورة إذ أن جعل شيء . بالفعل " نفس عرف على فعل
والصورة ولكن باختلاف لا تشبه . لأن الفعل " نفس " به يحمل شيء بفعل
لأنه بفعل بالصورة التي يوحد بها في نفس ويعد " الصورة بفعل شيء
بفعل لا لأنه يوحد شيء من لاهي هي " به " نفس يحمل شيء بفعل
فإن النفس مثلاً لا بفعل شيء ، نفس ببعده شيء فيه ومع ليس إنما
هو ما به النفس بفعل شيء بفعل بفعل

الواحد ومن جهة واحدة جاعلاً نفسه بالفعل (١) فيدم على تقدير ان يكون في الله عرص ان يكون قنلاً به ومسا إياه باعتباره وحوه مختلفة كما ان الاشياء حسنة نقد عراضها الخصوصية بطبيعة (١) وهذا حلف د لا يكون شيء فاعلاً ومفعلاً بها ومن جهة واحدة ولكن قد يمتدح على هذا من وجهين فالوجه الاول كأن يقال ان هذا المبدأ وان صدق في الاشياء مركبة من مادة وصورة كما هو التمثيل المذكور في المتن فلا بد من صدق في الجوهر المتصلة التي تكون فيها الذات هي الماسة بالعرض الخاصة والذاتية بها ومن جهة واحدة لان تلك الجوهر بسيطة وليس لها اجزاء متخالفة .

والوجه الثاني ان مطلق هذا قد يظهر بوجه احسن في الفعل والارادة فان العقل كما هو نفسه موجود ضمن الفعل وليس به وكذلك الارادة لان فني الفعل والارادة مطلق لاراد ومستقر في انفسه فموجب ان من انقرر ان الاشياء التي يوجد هي في نفسها امر يكون الفعل فيها بلا محبة معيار للقوة ، وديته بها ان يكون فيها فعل فقط او قوة فقط وكلاهما محال . لانه ان كان فيها الفعل فقط انتهى عنها معنى القول ضرورة ، ان الفعل كما هو لا يأخذ من الصورة التي يعقلها وجوداً ، بل يمتدح وان كان فيها قوة فقط انتهى منها معنى الفاعلية لاقتصاد الفعل وجود الفعل بفعل

الآن ان مقابلة الفعل للقوة في مثل هذه الاشياء تختلف باختلاف مراتب هذه ، فان الاشياء المركبة من مادة وصورة ذات صدرت في نفسها عرضها الخصوصية فهي موادها معنى القول ، ومعنى الفعل فهي صورها .
واما الجوهر البسيطة بعارضة والعرض هو ان يكون فيها معنى القول رغاً هي الذات وما يتم به الفعل فهو وجود خاص للذات ، على ان ذاتها الى الوجودية القوة في الفعل ، وعليه فيكون الفعل فيها هي الذات والفعل الوجود . غير ان هذا وجود ليس فيه الصوري لموجد لتلك الاعراض

مادتها وتسميها بالصورة وعلى هذا يكون في الله تركيب وقد
اثبتنا نقيضه في ف ١٨ .

و ٣٠ ايضاً لأن كل محل من حيث هو عرض انما ينسب الى العرض
نسبة القوة الى الفعل لأن العرض قد هو صورة ما تجعل الشيء
موجوداً بالفعل بالوجود معرضي . ولكن الله ليس فيه شيء من القوة
كما اتضح (في ف ١٦ و ١٧) . فإذاً يستحيل ان يكون في الله عرض
من الأعراض .

الخصوصية ونسبها هو شرط لا معنى للثبات في صدار تلك الأعراض
الخصوصية فلا يعمل شيء مما يملكه هو بالفعل وهو مدغم
لاعرض الاور

وثانياً يجب على الاعراض شيء منه ليس يصحح بان فعله لا يرد
بمعالاة ولا يلا شيء واحد من ردة الفعل . وفيه من ردة الاعراض . وفي
ما يسبب في العقل الثقلي بالفعل . هو العقل من حيث هو . بصورة
المفردة . وفي من حيث هو قوة فهو فعل فعل فعل . وفي لا يرد . وفي
البعض ان الذي يسبب فيه ردة العاية . وفي يتبع بها ليس قوة الارادة
ليجعله بل المصروع من قوة الارادة والفاية . وفي فعل فتكون قوة الارادة
عنة حربية لا يعمل ويومض . المصدر . فعل العنة حربية الثانية . وفي
تقابل هذا الفعل مع قوة ردة الفعل . وفي اسحق لا حرك في لاردة فعل
ردة العاية . وفي هو من سي يجرى لاردة . وفي الارادة . وفي هي قوة متعنة
صرفة . ولكن هذا القول لا يستقيم . وفي فلا . وفي الارادي فعل
لارم مستقر في العمل . وفي كان لا . وفي من . وفي يكون . وفي وقته . وفي
يوجه . وفي . وفي فلا . وفي لا . وفي لا . وفي ردت . وفي ما . وفي
قد صدرت فعلاً مختاراً . وفيه فيكون . وفي لا . وفي لا . وفي لا . وفي
هذا دقيق فاعرفه .

و٤٠ أيضاً كل شيء، حال فيه شيء، يعطى العرض فهو باعتبار طبيعته متميز نوعاً من التميز لأن العرض من شأنه أن يوجد وأن لا يوجد (١). فإذا لم يكن شيء، ثبات له طريق العرض لم أن يكون متميزاً وقد نقصا هذا في ما سلف (ف ١٣ و ١٥).

و٤١ أيضاً كل شيء، حال فيه عرض من الأعراس ليس يكون هو كل ما هو له في ذاته، لأن العرض ليس من ذات المحل والله هو كل ما هو له في ذاته. ودأبس في شيء من الأعراس وأثبت أحد الأوساط وقول كل ما هو في العلة فيه اشرف مما هو في الملول (٢). والله علة جميع. بدأ كل ما هو فيه فهو على أسمى نوع من الشرف، وما هو نفس الشيء، فهو موجود له على أكل نوع من الوجود لأن ما هو نفسه فهو واحد بوحدة، أكل من وحدة ما يتحد شيء. آخر اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة ببدنة، ون هذا أيضاً أي اتحاد الصورة ببدنة هو، أكل من اتحاد شيء. آخر اتحاداً عزمياً. فقي ادأ أن الله إنما هو كل ما هو له

و٤٢ أيضاً ليس الجوهر متوقفاً على العرض وإن كان العرض يتوقف على الجوهر، وكل ما لا يتعلق بشيء آخر فأنما قد يوجد حياً

(١) هذا العرض يعني من أنه العرض الذي يتفق لأن هذا فقط قد يكون وقد لا يكون وبخلافه الخاصة التي يتنوع انعكاسها عن معروضها. وما يعني العرض اسم من أي خاصة عن الله ويستدل عليه من جملة البراهين الواردة في هذا الفصل

(٢) هذا الملول مصدق الصدق على اسمه الملقبة بالاشارة وقد يصدق من أوجه في العلة الملقبة بالملول.

دونه (ف ١٣) فإذا قد يوجد جوهر ما من دون لعرص وهذا على ما يظهر يصدق بوجه أحسن على جوهر لذي هو في عية الساطة كما هو جوهر الله .

فإذا أجوهر الله ليس فيه عرض من الأعراض لثة .
ثم على هذا الرئي حاء الاثثة القواييد ولحد ول عسطين في
له عدد في الاثوث لا عرض في الله . وهذه الحقيقة التي
تبا على تبيه يدفع ضلال بعض المتكلمين من لاشعرية لاسلامية
لذين يجهلون في الله بعض معاني صفات رتبة على ذات الله (١١) .

الفصل الرابع والعشرون

في ان الوجود الامي لا يمكن تعيينه تحصيلاً بزيادة فصل جوهر (١٢)

الحدود من ١٥ و ٣ و ١

وإذا قد ما يمكن أن بين ان نفس وجود الله لا يمكن ان يزداد

(١١) وهذه هولا قد في من رشد على تقييده قد ١٢ من كتابه
في علم ما وراء الطبيعة بقرة (١٣) . وهذا نص ما ذهب اليه ان سبب كما
يستدل من كلامه عن بصره انه ووحديته . وانث ترى هذه مسئلة مسبوطة
نظراً كافي في كتاب تهافت الافلافة ٨ و ٩ ف حوجه رده فراجعها
هناك

(١٢) مرد من ان يتبع عن ذات الله التركيب من الحسن والفصل
فصل . ان وجوده لا يجوز ان يتركب من اجزاء من تحصيل بزيادة فصل
جوهرية عليه ، فكذلك قد لا يجوز ان يتركب من حسن وفصل
جوهرية لا تركيب بالقوة كتركب حسن شخص بمسوبة اصول يمكن
تخصيصه ب . ولا تركب بعمل كتركب النوع من الحسن والفصل . وقد

عليه شي . يعينه تعريفاً ذاتياً كما يتمم احسن بالمفصول وذلك .

يرى على الاول في هذا الفصل واحداً الفرع على الثاني الى الفصل الثاني
وقد ورد هذا الفرع بين سبب في ٩ و ١٠ بينه مسألة ٢ من كتاب انشعاق
اربع حـ شيه لقي عليه في وجه ٧٨ من ترجمتنا النجاة وفي نهايت الفلاسفة
مسئلة ٦ للبرقي كلام حول نسبت اليه على كل من الفلاسفة
والاشعرية . ولا يـ رشد في هذا المقام كلام حسن راجعه في مسألة ٥ من
كتاب النجاة . ويمكن تلخيص الفصل بسببه لمادة وهي ليس الوجود
لوحده بل هو يـ بمقتضى جوهرية يـ صورة تسمى بـ وجود الاهي
حسـ بل قبل لا يتحدد بتوابع من نوع حـ حـ من يـ عليه فصل
من الفصول المتضمنة فيه رابعة .

تسببه يدل ان احسن شـ تعينه ذاتياً بمفهومه لان المفصول نفسه
الاربع لم يـ حـ لا لانه اي ثبوت مفصول دونه في ذرية احسن
وماهية اذ ان فصول الانواع تدور تحت جنس من الاجناس لا يطلق
عليها مفهوم احسن اطلاقاً بالفعل بل صورة هي دالة في حده .
لان احسن لم يدل على شـ به منية ولا بعدد ولا يتحقق في
وجود في خارج احسن لا رده احسن الفاضل كالحيون مثلاً . لا
يـ وجود الوجود حـ يـ الا بان يكون فاضلاً او غير فاضل .
فاحسن د د اعتر في دونه من حيث . يدل عليه سببه دونه صريحة
فهو حر من مقوله بـ كالحيون مثلاً من حيث دلالاته على طبيعة هي
جوهر احسن مقول لانـ حر فاضل والفرس حيوان غير فاضل . وأما
إذا عـ من حيث دلالة على ثبوت الطبيعة دلالة صريحة ولكن مع النظر
الى ما دونه صـ يـ ما يشبه شعور حـ فهو كل بالقوة مقول بالقوة
على كل من نوعه لانه قابل لكل من الصنفين اي النطق ولا النطق .
ومادة حـ اسم الحيون باعتبار مصل شعوره بتضمن كل ما في لاسب
وما في البهية لان دلالاته على الصورة الحية الحساسة ليست دلالة قصر

١ لأنه من المحال ان يوجد شيء ناقص ما لم يوجد له جميع ما

ومنع من دلالة ما يصح محلاً لكل صورة يمكن وجودها مع خسية
في موضوع . . . قد تعبر ذلك نقول .

١ ليس الجنس يقال على اوع كأنه جزء متضمن في نوع وديده ان
الجزء في القضية حمية لا يصدق لا د كـ محمول د لا على كل ما
يبدل عليه موضوع . لان حرف لوصول فهو بـ بدل على وجوده فهو
بين اعراب كقولك ذات هو حيوان . من يعرف من هو فهو بدل على
ان الانسان والحيوان . حتى متضمن في المعنى الواحد ومتماثلان فكل
من حيوان ماضى وكل حيوان ناطق . دلالة على حمية وحدة .

ومن ثم لا كل الجنس يقال على النوع قول الآخر متضمن في النوع انتهى
وهو بين طريقي القضية لان حرف من كـ . بين دأ به لا يدل على
حدة كـ دلالة توطئة كـ هو مشروط في صدق القضية ونسباً لذلك حد
هذه القضية الاساس حيوان . و بـ بدل باسم حيوان . يدل عليه
دلالة صريحة اي هي خاص فهو جزء . النوع وقضية بينه انكس
ذ يصح هذا القياس لان حيوان . وعرس حيوان . قد الاساس
من اوله وجه تكذيب هذه النتيجة

ونقول ١ . بانها بما تقدم ان الجنس لا يحمل على نوع من انواعه حل
كل متضمن لاحد منة تصدق ناقص من بقوة . وديده به قد تدبر لك
ما قلنا قريباً انه لا يحمل على النوع حل جزء من النوع جداً بحسب
يحمل على كل الكلي وانكته لا يحمل على كل متضمن بالفعل جميع
اخر . موضوع النوع هو عليه ولا حيث سـ كـ الحيوان سـ كـ الفصول
القائمة بالنوع ضرورة . قول النوع الذي هو كل ناقص لاحد منة الدائمة
ناقص . وانما الحيوان لا يحمل على نوعه بطريق الاشتقاق فلا يقل للانسان
حيوانية بل حيوان . ولكن الحيوان تمام هو كلي معول على النوع
محتمة . فإدأ لو كان هذا الكلي متضمن دعوة للفصول القائمة به

يتعين به الوجود الجوهرى من الحيوان مثلاً لا يمكن ان يوجد بالفعل
 ما لم يكن ماضقاً او غير ماضق. وهذا فاصحاب أفلطون أيضاً الذين يضعون
 الصور (بمفارقة) لا يوجد قيم لوجود بالذات لصور الاحساس التي انما
 تتعين للوجود النوعى بالمصول الذاتية من وجود اقيام الوجود بالذات
 لصور الانواع وحدها عند احتياجها في نفس وجودها الى فصول ذاتية
 فادأبو كان وجود الله بمعنى نفسه ذات بذاته شيء آخر عليه لم يكن
 متصفاً به بالفعل كانت انواع مختلفة في هيئته متصفاً به بضرورة
 تلك الفصول بنفسه من انواع مختلفة بصفات مختلفة الفصول فيحتاج الى
 بضرورة ان لا يكون مختلف ولا متحدة وهذا بين التفاصيل والطس
 قد لا يحل على بواحه الا اهل كل متصفاً لاجرائه بنفسه بقوة وجود
 فصول الانواع ليست داخلية في مفهومه حسن و... يرد عليه قصراً لشمله
 وحصره في وجوده بمعنى متعين حتى يتضح - يفسر على انواع قولاً ذاتياً
 يعني به يكون مع فصل وجوده ومحضه مفهوم ذات نوعه وسكانه
 بصفه ومعدل جيد شذوذ لا يتميز به لا يميز عن غيره بعد ان
 كان رتبة في نفسه بعد عن الفصول متميز عن تلك الفصول عن
 وجوده وحده انفسه، ويمكن به اتخاذ سوى اتخاذ لاعتقاده والتصنيف
 في تصنيفه الفصول بمفهومه وعينه في صلب فصل الى طبيعة الجنس
 منظوراً اليها من هذه حيثة فتكون تلك الاضافة من قبيل حرفة شيء
 خارج عن ذات حسن وهنه. ولي مثل هذه لادوة شذوذ من مفهومه
 ان وجود الله لا يمكن - يرد عليه شيء بعينه بعبارة ذاتية كتعين حسن
 بالفصول، يعني - وجوده به معنى بس وجود مشتركاً وطبيعة غير
 متينة تحتاج لوجوده في فصل معين تعين ذاتياً. والعلم اننا مترسب
 ان هذا البحث لانه متشعب مهم كثير مما قد اشكل في هذا الفصل وفي
 ما يليه وفيه فوائد جلي وحصلها.

نفس الوجود لاهي حصلاً بالنفس إلا عند حصول كثرة الزيادة عليه
ولكن الوجود الالهي هو نفس جوهر الله كما سبق (ف ٢٢) . وإذا
يتمتع على جوهر الله أن يوجد بنفس من دون زيادة شيء عليه وحينئذ
فيمكن أن يستمر من ذلك على أن الله ليس بواجب الوجود
بداهة . (١) وقد أثبت في ١٣ أنه واجب الوجود بداهة .

٢٠ أيضاً إن كل ما يحتاج لإمكان تحقق وجوده إلى شيء رائد
عنه وإنما هو بالقوة بالطريق إلى ما يحتاج الله وجوهر الله ليس بالقوة
من جهة من الجهات كما انضح . (ف ١٦) بل جوهر الله هو نفس
وجوده . فاداً لا يمكن أن يكون متعياً تعيياً ما جوهرياً بزيادة
شيء آخر عليه .

٣٠ أيضاً كل ما يحصل به شيء على وجوده بالنفس مما هو داخل
فيه وما لا يكون هذا داخل كل ذات لشيء آخر . دانه فان
ما يعين لشيء تعيياً ذاتياً فأن يجعله موجوداً بالفعل ويكون داخل

(١) لأن واجب الوجود هو . كان وجوب وجوده لا معنى
آخر . فلو كان وجوب الوجود به معنى آخر غير تعيياً . . .
ولا يتبين به مثل هذا التعي . ويمكن ذلك بمعنى دخلاً فيه كما يتبين
من الأذهان شيء . ثم يمكن بد من . يكون ذلك معنى هو كل ذات
الشيء . وحرره . وإن كان كل ذات كانت ذات على نفس وجود وهذا
منقوص في نفسه . ثم يجب كمال وجوب وجوده على ذات واجب الوجود في
به ليس واجب الوجود بداهة وهذا يصح منقوص . وإن كان ذلك المعنى
أريد جزء الذات لا كلاً . كان هو مركب . وهذا أيضاً بطل . كما يتضح
لك من الدليل .

في متعبيه (يفتح اليه) وإلا امتنع تعبه به تمتنا حوهرنا . فادأ لا
ندمن ان يكن هو نفس ذات الشيء او حراً . ولكن ما يزداد على
الوجود الالهي لا يمكن ان يكون ذات الله كئذ قد يفت في ٢٢ ان
الوجود الالهي ليس شيئاً آخر غير ذاته . فبقي ادأ ان يكون ذلك امر يد
حز . ذات الله . وعليه فيكون الله مركباً من أحر . تركناً ذاتياً وبكناً
قد نقضنا هذا في ف ١٨ .

وأيضاً ان ما يزداد على شيء . تعبيه تعيياً دأباً لا يقوم
حقيقة الشيء المزيد هو عليه (١) . واما يقوم وجوده بالفعل

(١) وهذا الكلام جار على المادة التي ترد على الجنس . فبما عدم
تضمنه بالفعل فضلاً من حصول ثلوع كمر مث في حاشية المقدمة منه
حينئذ في الجنس حاله حال المادة الاولى التي هي مادة الى نية صورة
جار ان ترد عليها فاد وردت عليها صورة وحدت يتقل تلك الصورة التي
بقارنها الوجود الخارج ولهذا دل برهين

الفصل يودني الى الوجود يعني انه يعرف المثل الذاتي الخالص القابل للوجود
ولزيادة ايضاح مشكلات هذا الفصل نقول لك ما قاله القديس توما فانه
في ١ ف مطلب ١ جزء ١ . من خلاصته اللاهوتية وفي ف ٢ من مقائمه في
الوجود والذات قل . مادة : ان الوجود مجرد يستحق في طابع الاشياء .
كك هو الوجود الالهي والوجود مصق لدي هو كافي ومشترك في ان
الدهن يتبع من وجه ويجزأ من وجه فلاب كلاً الوجود
لا يعلل التعيين بعض صوي لا وجود اسم يدل على ككل فعل ممكن
وليس له وجود قائم يحتاج اليه والا لم يكن هو ما ليس صورة ولا وجود
المجرد . فاد نسأى من كل مادة فلاب الوجود الالهي
الذي هو في وقع الامر غير حاد في محل . فليس يستحيل تعييه بعض دني

ليس غير . فقول الـ طلق مثلاً مصفاً الى اسم الحيوان انه يكتب
للحيوان الوجود بانفعل ولكنه لا يقوّم حقيقة الحيوان من حيث هو
حيوان لان الفصل لا يدخل في حد الجنس ، فهو أصبغ الى الله شي .
خارج يتم هو تامة ذاتاً لوجود ان يكون ذلك امريداً مقوماً
للهاية الخاصة او المصلحة ما هو يريد عليه لان ما يزد عن هذا النحو
يكتسب للمريد عليه لوجود بانفعل ، ويحس هذا اي لوجود
بأنفعل . هو نفس ذلك الله كما يثناه في ف ٢٢ . فبقي إذا أنه
يستحيل ان يزد على لوجود لاهي شي . يتم هو به دعياً ذاتياً
على نحو ما يتمين الجنس بالفصل .

الفصل الخامس والعشرون

في ان به من مدركة في جنس من الاحناس (١)

ويتحصل بالضرورة من حقيقة التي انتمت له ويرى ان الله ليس

مندرجاً في جنس ما وذلك :

فقد ان يستحيل ان يثبته محلّ محله ، إذ يستحيل ان يحل في محل .
و لوجود المطلق انه متخالف ، لانه وان كان لا يمكن تعيينه وتحديد
مضمون دية عنه مع ذلك فان التميز والتخصص او محل في حال مختلفة
يتمين به ، كان يكون مثلاً وجود نفس محله في صيغة الاسماء او وجود
فرض محله في صيغة نفس . فادرس وجود لاهي ووجود امطلق العام
تضمن واحد ، لان هذا وان كان متعدياً ، من حيث كونه وجوداً
وهو بالقوة متميز بمحلّ املي يحسنه . اما الوجود لاهي فليس متميزاً لا
بمحل ولا بالقوة بل من حيث صفة ان يسمي بها كل شيء .

(١) بعد ان يفي في الفصل السابق عن الله كل توصيف بالقوة

١ لا كل ما هو مدرج في حسن ما (١) فله في نفسه شيء
به تتعين طبيعة الجنس تحققاً للنوع (٢) لانه ليس في احسن شيء لم
يكن في نوع من انواعه . ولكن هذا مستحيل في الله كما يشاهد في
الفصل المتقدم قريباً . فإذ يستحيل ان يكون الله في حسن ما .

٢ ايضاً لو كان الله مطوياً تحت حسن لكان اما في حسن
العرض واما في حسن الجوهر ولكنه ليس في حسن المرض . لان
العرض يستحيل ان يكون الموحود الاول ولعللة الاولى

حسب تركب حسن متضمن دعوة . كل المصنوع الذي شتم ب تسمية . انتم في
هذا الفصل اي يمي التركيب اعطى من به كما هو تركب النوع من
الحسن والفصل . أي ب الوجود الالهي ليس يصدق عليه اسم النوع بوجه من
الوجود . وقد اثبت هذه الحقيقة في ٥ و ٣ و ١ من خلاصة اللاهوتية
وهنا يزيدها ايضاً بأدلة لا مرد عليها (وهذه المسألة وارد البحث عنها
في كتاب التهاوت للقرطبي وابن رشد . مسألة ٢ و ٤) .

(١) يريد به حسن متضمن الوجود أي النوع المدرج تحت حسن
تركب من الحسن والفصل تركب . مثل كما اشار اليه ترجمة الفصل . اذ ان
هذا الكلام في هذا الفصل على هذا وهو ب الوجود الالهي ليس نوعاً
مندرجاً تحت حسن . وسماحة حوى : ليس الوجود الواجب نوعاً بمعنى ان
الوجود فصل له بغير يراه عن الوجود المطلق الذي هو اما واجب او ممكن
كما مر بك في حاشية سابقة .

(٢) ان لا اسم مثلاً به ضرورة طبعته شيء . وهو الحق مريد
على الحسن تحققاً لوجود جوهره النوعي . والاس قد اثبت في الفصل السابق
انه يستحيل زيادة شيء على الوجود الالهي . مع ان له شيئاً جوهرياً تعريفاً
لوجوده جوهرى وهذا قد ان هذه القضية التي نحن في صدد حلها نتيجة
خاصة ضرورة عن الحقيقة لتقدم باب .

ثم لا يمكن ان يكون في جنس الجوهر ايضاً لان الجوهر الذي هو جنس (١) ليس نفس لوجوده ولا كان كل جوهر نفس وجوده . وعليه فلا يكون معولاً عن غيره . وان حقيقة الجنس تنقضي لمة في كل ما هو تحت الجنس . وعلى هذا اتفقوا لا يكون شيء من اجواهر معلولا عن آخر (٢) وهذا مستحيل كما انصح مما قبل في ف ١٣ و ١٥ . والله هو نفس الوجود . فاذ ليس لله مدرجاً تحت جنس .

و ٣ ايضاً لان كل ما كان مطوياً تحت جنس منه يختلف من حيث الوجود عن كل ما سواه مما هو تحت ذلك الجنس والاولا صرح

(١) يعني الجوهر الذي هو من القولات .

(٢) وذلك لان الله تعالى الوجود لا انداء لان الله ما يلزم منها وجود شيء لا ذاته . ومانه انه لما كانت القوة والمطلوب متصيين كان تعريف الواحد منها يفيد الآخر وضوءاً ، والمطلوب بالاجماع هو ما يصير اخرجه من اللاوجود الى وجود . وان كان شيء يستحيل عليه ان يخرج نفسه من اللاوجود الى وجود احتاج في جرده الى معرج غيره وهو ما يسمونه القوة . فاعلم ان الذي يخرج الى الوجود بعبءه الوجود لا تدرك لان الذات ثابتة لشيء . من نفسه لا من فعل وعن غيره . والا كانت ذات الشيء قائمة بشيء . من حارج وهذا خاف . ولهذا يقال بالاجماع ان الذات باشارها في ذاتها لا في اشخاص غيرها هي ربة غير قابلة للتبدل والتحول . فثبت الزوايا مثلاً يستحيل حتى على الله نفسه ان يصعد من ربع زوايا مع بقائه مثل الزوايا . فيخرج من ثم ان السدي يكون نفس الوجود يستحيل ان يكون معولاً لان وجوده من نفسه . وان اذ لم يكن نفس الوجود فهو يكون بضرورة معلولا بغير وجوده لا باعتبار منه وان كانت ذاته تنعدم بوجوده بتمامها كما ان ذات بطرس تنعدم بوقته ولكن ذات الانسانية لن تنعدم ولن تزول .

هل الجنس على كثيرين ولكن لا ندر من ان كل الاشياء التي هي
تحت جنس واحد تكون مشتركة في ماهية الجنس لان الجنس مقول
على جميعها في سؤال ما هو فاداً كل شيء مدرج تحت جنس هو حوده
غير ماهية الجنس (١). وهذا مستحيل في حقيق الله كما ثبت في

(١) مفاد الوجود ان كان كل موجود بالوجود الحاصل له ماهية
ووجوده كان ان يكون تحت الجنس اما ان يحصل له من جهة الوجود
واما من جهة ماهية وليس يحصل له من جهة الوجود لان انطوائه تحت
جنس يحسم نوعه من الجنس فلا يقال على غيره من الانواع الا ما يشتر
ماهية الانسان لا يقال على الحيوان الا باعتبار ماهية جنس اي حيوانية
وان قيل على غيره من الناس فلا يقال باعتبار طبيعته الانسانية لا من حيث هو
هذا وذلك فاداً كل . يتطوي تحت جنس فاداً يتطوي من حيث ماهيته
لا من حيث وجوده ان كان وجوده متبذراً من ماهيته ووجود الله نفس
ماهية فاداً ليس الله داخلياً تحت جنس

ومعاً ما في قول من . لا نوع اني تحت جنس يواطى بعضها
بعض من جهة ماهية الجنس ويحسم بعضها بعضه من جهة الوجود من الاشكال
والنصوص ، بسبب ذلك حالة هذا المضي الجنسي اي الحيوان فنقول :
لا مكبر ان اسم حيوان يحتمل في جواب ما هو على الانسان
والفرس لانك قد سللت عن الانسان ما هو او الفرس ما هو
فالطواب المصطفى انه حيوان بهذه القضية تدفعه بالاجماع ودأ هذه
الماهية الحيوانية الواقعة في حرب "هـ" هو" تحتمل على كل من الانسان
والفرس لا حمل حرب من ماهية النوع الذي يتطوي تحت حيوان ولا حمل
كل متضمن جميع حرمه فاعمل على النوع بل حمل كل متضمن جميع حرمه
بالقوة كما اشتهر في حاشية المقدمة لاب حيوانية تحمل على الانسان
والفرس بطريق الاستقار، فلا يعدل الانسان حيوانية ولا الفرس حيوانية بل

فصل السابق . وداً ليس الله مدرجاً في جنس .

وأيضاً كل ما يندرج في جنس إنما يطرأ تحته بسبب ماهيته لأن الجنس يُحمل في مطلب ما هو . ولكن ماهية الله هي نفس وجوده (٢٢) . وما من شيء يندرج في جنس من حيث

حيوان وما يُقال بالاشتقاق وإن كان يدل على آخر . وما هو ذا على لكل دلالة تضمن واسم لأن قولك حيوان معه شيء حمل للحيوانية . فينتج إذا أن الأسماء والعرض بشرط في كل هذه ماهية ي حيوانية لأن كلاً منها يصدق عليه بالسواء . أنه جوهر متعسف حساس . فصدق إذا قول لمن أن كل ما هو تحت الجنس يتفق في ماهية حس

ولقائل يقول إذا ماهية حس قد ركزت لأهل كلها في لائن وكلها في العرس وتكثر الشيء مشترك فيه مع بعض الاشتراك فيه حلف من أفران لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مدد الاتفاق والاختلاف . وما من جهة واحدة . وذاً ما لا يكون مع ماهية متكررة في الأنواع يصدق الاشتراك فيها وحيد تنفي لأنواع وتعدد الأنواع مختلفة وعدد حلف . وما لا يكون متكررة في لأنواع وتكثرها يجمع الاشتراك فيها . وحيد من يكون ما بعد حس متفق في ماهية حس خلاف لما ذكره المائق

وحيد . هـ . سرّاً لا يشكر ومحتاج ويبس ولكنه قدراً كل شهة إذ نقوت ما يقول . ماهية حس كحيوانية في مثله لا تكثر في الأنواع تكثر اعتباراً في صوباً من حيث هي شيء متعسف حساس لأن هذا المعنى سمى بـه في لائن والعرض وصدق عليها باسم . والاكتفت هذه القضية : لأن الأسماء حيوان والعرض حيوان وهذا معقول بالاجماع . والحيوانية معني كلي دل على جوهر متعسف حساس وهو موجود في ابدن وليس باعتبار دونه واحد ولا مطلق قوه على كثيرين ولا كثيرين . والا احتمال أن

الوحد وإلا كان اسم الوحد الذي يدل على الوحد حساً ، فقي
 بدأ أن لا يكون الله مدرجاً في حس

يكون متشككاً فيه بين كثرين وقل هو كدث بقوة وشأنه شأن المادة
 القابلة لصود كثيرة أو لصورة واحدة ، وهو وإن كان باعتبار ذاته حاصلاً على
 الوحد المقوم لما هيته الخاصة التي هي صورة التنفس ثم الحس فهو مع ذلك قابل
 بصورة أخرى تبسط في نوع من نوعه وتطبع الوحد النوعي حتى يكون
 إنساناً وحرراً ، لأن صورة التنفس والحس لا يوجد به وحد بصرفه
 عن قبول صورة أخرى

فيستخرج من ذلك أولاً أن نوع التي تحت حس نشئت في ماهية الحس
 من حيث لا بد من ماهية واحدة في الاعتدال الذي ي من حيث وحد
 لغوه ما هيته الخاصة لا من حيث لا بد من ماهية واحدة عليها فصل
 من الفصول السابقة العمل على القوة بلعنها التكيف الحقيقي بتكثير الأنواع ،
 لأن الفصول يتفرع عن حر للوحد وهو وحد النوع ، وهذا الاعتدال
 تكون الأنواع التي تحت الحس وتنشأ في ماهية الحس مختلفاً بعضها عن بعض
 لاختلاف العادات ، وهي الأنواع ، لأن كل واحد من فصول النوع قوم
 لتلك الماهية وجوداً غير الوحد الذي يقوم لها الفصل الأخير ، فإن النطق
 أعطاه وحد في نوع الإنسان والاصق وحد في الفرس وكل واحد من
 الوحد مختلف عن الآخر ، وما قلناه في حس الحيوان صادق على كل
 حس من الأحاس التي قوتها ، فالحس ثا هو فصل للحس الحسي ونصبيه
 الوحد الحسي وهذا الوحد حوي إلى هو فصل للحس الحسي ونصبيه
 هو بالقوة إلى فصل كل وهو الوحد للتنفس وكذا هو الوحد هو بالقوة
 إلى فصل الحس ، وهذا في الحس الحوي بالقوة إلى نوعه ولكن
 الوحد النوعي وإن كان وحد فليس يكون الوحد الآخر وإنما يقتصر في
 وحد آخر في خارج النفس وهو حصول وحد النوع في فرداه ، وهكذا
 تندرج الموجودات سكاملاً في هذا الوحد الحاصل في خارج المعول على

ليس داخلا حـ حس .

ومن هذا يـ حـ حس لا يمكن تعريفه ، تركيب التعريف
من حس واعتدول وحـ حس لا يمكن أن يتم على الله
برهان إثباتي داخلا حس من انفس لان مبدأ البرهان (١١) انما
هو تعريف نفس الشيء الذي يتم عليه البرهان .

(اعتراض) ولكنه قد يلوح لاحد ان سم الجوهر وان لم يجر باعتدول
معناه اختصرت ان يصدق على الله لان الله ليس معروفاً للاعراض .
فاشئ . امدلوا عليه بهذا الاسم . فما هو مع ذلك لاثق بالله حتى
يكون تعالى مدوحاً في حس جوهر . فان الجوهر انما هو الموحود
بداته ، ومن المقرر ان . اقول بديق بانه مدالة ما ثبت في ف ٢٣
من ان الله ليس بعرض .

وجيب ما عني ما تقدمه (ف ٢٣) ان حد جوهر (الذي هو
حس) لا يدخل فيه هذا النوع " الموحود بداته " لانه (اي
الجوهر) من مجرد وصفه بانه " موحود " لا يمكنه ان يكون حساً
لانه قد ثبت ان " الموحود " ليس له حقيقة حس . ولا كدث
وصفه بانه " بداته " . ثبت له حقيقة حس ، لان هـ " القول " بداته
لا يدل على ما يظهر ، لا على السبب من غير لانه قد ثبت ان جوهر
هو موحود بداته مجرد به من في حيزه . وهذا سلب محض لا
يمكنه ان يعومطبعه جس أو حقيقة وإلا كان الجنس لا يدل على
الشيء . ما هو ، من على ما ليس هو . وقد لا ند من أن حقيقة

أحوهر هم بعد المعنى وهو شيء ثابت له الوجود
لا في محل أو موضوع . واسم "شيء" موضوع له باعتبار الماهية
كما أن اسم "الوجود" مشتق من وجود . فيجب على هذا النحو
أن يكون له حقيقة جوهرية هو أنه شيء . له ماهية ثابتة له الوجود
لا في شيء آخر . وهذا لا يصدق بأنه شيء لأنه لا ماهية له سوى
وجوده . فينتج أن لا شيء يستدرج في جنس جوهر بوحده من
الوجود . ومن ثم فلا يكون له مدرجاً في جنس ما إذا قد نيس له
لا يستدرج في جنس العرض (ف ٢٣) .

الفصل السادس والعشرون

في بيان ما هو الوجود الصوري في جنس شيء .

(خلاصة ج ١٠ ص ١٨)

ويقدم يدفع صلات المعنى إلى وجوده . بأن الله ليس شيئاً
آخر سوى الوجود الصوري كمن فرد من أفراد الأشياء . وحدث

(١) وجود الصوري هو وجود شيء في شيء . كالصورة في
الصورة . كما أن الشيء في الصورة . وقد كانت الصورة
أو صورة شيء . وهو لا شيء . ولا شيء . ولا شيء . ولا شيء .
خارج في نفسه . ولا شيء . ولا شيء . ولا شيء . ولا شيء .
بها . لا شيء . لا شيء . لا شيء . لا شيء . لا شيء . لا شيء .
عرضية لوجودها على شيء . كذا . كذا . كذا . كذا . كذا . كذا .
بعض أو عدم وضبط . ولا شيء . ولا شيء . ولا شيء . ولا شيء .
وجوداً صورياً . ولا شيء . ولا شيء . ولا شيء . ولا شيء .
كالوجود متقدماً إلى جوهرية ووجودية عرضية . كما أتت في "ج ١٠ ص ١٨"

١٠ لان مثل هذا الوجود انشوري ينقسم الى وجود الجوهر
ووجود المرض . والوجود الالهي من وجود الجوهر ولا بوجود
المرض كما قد يبادى ٥٠٠٥ . ويجب ان يكون لله ذلك الوجود
الذي يوجد به كل فرد من افراد الاشياء وجوداً انشورياً .

في المطلق . ويجب ان يسمى الوجود جوهرى لا بعد زيادة شيء من
جسده . الجوهر لا يلحقه نقص وزيادة ، فلا بد من كذا او قل جوهرأ
من ذلك . لكنه من زيادة عرض . لكنه لا يستكمل اشياء . وجود
الجوهرى ذاته هو ما به يدل ولا يملك اي مظهر . شيئاً . وجود
في صانع الاشياء . والوجود انشورى المرضي هو ما به يدل قولاً بالمرض
ان الشيء هو كذا او كذا اي ابيض او اسود

وسكر قصة وجود في جوهر المرض قد تكررت على وجه واحد
لاول ان يكون القسمة منحصرة في الجوهر والمرض من حيث الجوهر
جنس والمرض اجناس وهي قصة للوجود الى المقولات الشري . والوجه
الثاني ان تؤول القسمة الجوهر حسي والجوهر لشي لا ينطوي تحت حاس
ثم باقي مقولات الامراض

ومرد من هذا هي قصة زيادة في . فلهذا
وجود الله من وجود جوهر . وقد ذهب هذا وصحت بك استقضاء الخاصية
عن اركان الالهي . وجود الالهي . يكون وجود انشوري
جميع الاشياء لا يستكمل وجوده . وجوده جوهرى وانشوري لا
وجود لله من وجود جوهر ولا وجود عرضي . فلهذا وجود جميع
الاشياء . اما وجود جوهرى . عرضي ولا بد منه .

وهذا بعد يتضح لك صدق هذا المبدأ الثاني وهو انه لا يكون لوجود
الالهي وجوداً صورياً لجميع سكات الاشياء . جميعاً وحدة بالاصلاق وهو
مذهب الإجماع المعروف بالحقانية

من اشخاص لاشياء له عنه ان يكون لوحود لله علّة وهكذا لم
 يكن لله وحب وعود مدانه بلعد نهضا ذلك في ١٥٠
 و٢٠٠ ان كل ما هو عنه ومنترك بين الكثيرين ليس يكون
 شئنا حارح عن الكثيرين ، لا في الذهن فقط (١١) كك

(١١) برهان من شئنا ان يكون له كثرة في شئنا بهد البنية
 اي من جهة انه من شئنا من شئنا ودرج في شئنا في شئنا
 في حارج من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 و٢٠٠ هو موجود في شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 او الكلي من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 عن الكلي من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 الكلي من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 حارج في شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 اعني حارج من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 الكلي من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 اي الحيات هو شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 حيات من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا

و٢٠٠ القول ان شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 شئنا حارج عن الكلي من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 و٢٠٠ كانت مسئلة الكلي من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 ثابت في شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 المذهب الصحيح في شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا
 في ما وراء الطبيعة مقالة (٢) وابن سينا في شئنا من شئنا من شئنا
 الكلي) وقرّر هذا المذهب القديس توما (في شئنا من شئنا من شئنا من شئنا من شئنا)

الحيوان في سقراط واضطربوا من الحيوانات ليس شئنا حر غير

حرى كثيرة ، وانما مع التزامنا الايجار شرح لك هذه مسه حتى اوضح
وحده تسه طاقتنا فتفتيك عن موحدة مولات التي لا علم مع ذلك من
الابهام فنقول :

١- الكمي نسبة الى كل وهو في اصطلاح الفلاسفة العرب سم نسبة
عند اصحاب اللغة النكرة . بحسب نال الخلية وما كان تحتها كالاسم
الشام العام ، ويعرفونه بانه اسم لما من شئ . يحد على كثر من مولات
وهو كذا . من كل شئ شئ . و كثر من مولات يحد على
عليه . من مولات . وهو في حد مولات كمال الذي
لا شئ كانه على كل واحد . وهو كمي . كمال . وهذا يسمى
وحده مولات على كثر من مولات . وهو كمي . مثلاً كان
به لا يقوم بماء لا شئ لا بد به مولات . وهي وحدة الحقيقة المدلول
به عليها ثم شئوها . وما لا يوجد وهو واحد ، والواحد موجود به مولات
كيف يكون شئها في كثر من مولات . كمال مثلاً الذي سم
كثيرين ولا شئ شئ كمال الذي شئ . ولا شئ مولات ولا
ولا من شئ مولات . من مولات . تسعة وحدة هي هي كمال في
كل واحد واحد بما يقال عليه قول تواطوا . فهنا سر الاشكال وهو
الاطراف الشديد بين الانطولوجيين والمثاليين . قدرا هذه اشبه بعدد بعض
مقدمات قهيدية تربح هناك حجب . فلا عن القدس بوه . وهو من
الاعلامه مولات

٢- الكمي ما هو مسه يمكن شئها في ثلاث حالات . هو امرده
في ذاته اي من حيث هو شئية . وحده . يحتم شئها في مولاته الدرية
اي دور مولاته . وحده في حد فقط كاشرا . هو من حيث
هو حي متشعب ولا . من حيث هو حي . لا شئ . ثم في حد وجوده
في الاعمال ووجوده على مولات . وحده في ذاته . وهي شئية ووجود

صورة الحيوان معرفة عن جميع المنحصرات والمبوغات لال الانسان

لا فرد وحملهم وهذا قيد سابق " تعدد لها عدد لا صورة " اذ يصح
 ان يقول ان سقراط والبطون انسان حقيقه وان كانت حاييه سقرطه غير
 انسانية فالبطون لاكتسابها في كل واحد بصورة مشخصة وعراضه المتخصصة .
 وما يورد على هذا من ان لاسان يعنون في بعض هو غير الاحاط
 بمراد في الاعيان ، لانه في العقل مجرد عن الحسيات والماديات ، وفي الاعيان
 مكتسباتها فتنوع الطائفة بينها ، ومن ثم ينبغي صدق حور في بعض على .
 في الاعيان وهذا لا يستقيم لضرورة ان يكون المعوي على
 صورة حور في صورة حور ، فلا ضرورة في ان يكون شكله من
 حور كما هو صورة حور ، وانما هي تامة لهية حور ، وكذا
 صورة حور في العقل لانه العقل غير مادي فيجب ان تكون
 صورة حور في صورة حور ، فلو كانت صورة حور ، وهذا لا يقتضي
 ان يكون موضوع العقل في العقل هو الموضوع الحسي ، بل حل في يقتضي
 صورة حور في حور في لاسان مشخصة مع بقا كون الموضوع المعقول
 حور هو ، اي حوراً حوراً كحور في كل شخص شخص ، في الاعيان .
 وكذا ان حور حور حور ، اي لاسان ، ان يكون حور حور حور
 في الاعيان في حالة الشخص متعددة بتعدد الافراد ، اي حور واحدة بالتعدد
 ولا كان سقرطه نفس البطون ، وان نفس انت سقراط ولا حور ،
 وهذا محال لوجوب وجود الشخصات وتعددات في شي واحد ومن جهة
 واحدة ، اذ يكون الشئ الواحد كل واحد واحد وتعدد ، وصلاً
 وذلك كما قال من رشد ، ولا حور في حور من محلات الفيضة
 حور من حور وحور في لاسان ، وان وجوده في السمع وهي
 حاتم اشقة في حور وحور حور في كل شخصات التي تحلها متعددة
 وحسبه تصح بدت صاحبه بحالاجية السعة لال تعدد صدق على كل
 فرد من الافراد حلاً ذاتياً في جواب حور حور . وهذه اصلاحية جديدة

واقطوع حيوانات متعددة أعني حيوان اعم المشترك فيه ثم لا نسا
اعم المشترك فيه ثم واقطوع نفسه . فإذا لال لا يكون نفس
الوجود اعم شيئاً خارجاً عن الاشياء . انحنفة لوجود إلا باعتبار
الدهن فقط ذلك بالأولى .

فإذا كان الله هو وجود اعم مشترك فيه م يكن تعالى
شيئاً آخر سوى الشيء الذي هو في الدهن (م) يعني لا يكن الله
شيئاً موحود بذاته في حرج الدهن ولا شئاً م سواه ولا مفارقاً
لغيره من الاشياء إلا في التصور (دهن) . وكه قد نسين في
ف ١٣ ان الله شيء موحود لا في الدهن فقط بل متحقق الوجود
في طبائع الاشياء . فإذا ليس لله لوجود مشترك فيه بين الكفة .
وهذا أيضاً التوكيد (وبمعنى انه ابتداءً بسط (كوز)

في الاشياء ، يحسن ان يقال عند معيشتها صيغة بالفرق . يدرش بها
تعلق بالفرادى موحدة . وبها مطبقة على م واحدة في جميعا ،
وهذا مكمل كفة مصغه . وهذا الفعل ، اي فعل القاطلة على الوجه
المذكور ، هو فعل عقلي لكن مع نفس في الاشياء . ومن ثم صدق
قول سائر ان الله لا كان هو وجود اعم الصوري لكل الاشياء .
م يكن شيئاً آخر عن الشيء الذي هو في الدهن

و . . ذهب الى ان الكلليات معانٍ قاطعة بذاتها في
حاج للنفس فلا يتعرض لها (كده) بالأدلة القاطعة التي اوردتها
الوسطى والفريسيين . وهذا انما هو ان الحق في الوجود وان سنا نقصاً
في مذهب . وعند في قدي ، لدر عن (استدانة في هذه مسألة
لا ب . و سبل التي د ع يعرف حق معرفتها ، انذلك صرح علم ما وراء
المصغرة الذي اكمل حصن موضوعه وتزعمت ان كان كل علم حقيقي .

أنما هو محصر المعنى السبيل الى الوجود، والفساد هو السبيل الى
اللاوجود. لأن الصورة لا تكون حد التوكيد أو طرفه ولا العدم
حد فساد، لأن الصورة تصنع الوجود والعدم اللاوجود. فلو
فرضنا الصورة لا تصنع وجود لن يصح أن الذي قبل تلك
الصورة يعرف به تولد. فإن كان الله هو الوجود الصوري
لجميع الأشياء لم أن يكون تعالى حداً مساوياً وهذا باطل لأن الله
سرمدى كما ثبت في ف ١٥ (١١).

وإن رد على ذلك أنه يبدى حينئذ عن حد الفناء يصح أن
يكون وجود كل شخص من أشخاص الاشياء وجوداً من الوجودات
ومن ثم يستحيل أن يكون توليد وفساد لأنه أن وحد التوليد فلا
يبدى ضرورة من أن وجوداً سابقاً يكتسب انشئاً ما من جديد،
وحينئذ إما أن يكتسب الوجود لسابق شيء سابق وجوده و

١١ اعلم أن كلامنا في هذا به هو مقصور على تولد شيء
عد لعلامة وهو وجود من اللاوجود أو وجود كائني يحصل في اكتن
من المخلوقات ولا يشمل اسويد الذي هو في الالهوت والذي هو صدر
سيط كما يرد في مقدمه. وبعبارة أخرى نتيجة هذا البرهان صحيحة وقاسية
لأنه أن كان الله كما يزعمون، وجوده هو الوجود الصوري لجميع الاشياء
فيهم ضرورة أن يكون صدر التوليد بخروجه من اللاوجود الى الوجود
كما هو شأن الكثير من مخلوقات التي برجد على هذا النحو. ومن ثم لا
يكون الله سرمدياً. وهذا قد نقضه في ف ١٥

٢١ لأن وجود الله تعالى خالص بمرتبة وجود صوري لجميع
الاشياء كما هو وجود سرمدى

شيء لم يسبق له وجود البتة، فإن قيل الأول، ووجود جميع الاشياء
الموحودة واحد كما هو زعم اهل المذهب المذكور، فليكن الشيء الذي
يقال به يتولد اي يتكون لا يمكنه وجود حديد أو من صرنا
حديداً من ضرور الوجود، وهذا منسوك، وتولد من تحولاً وبغيره .
وإن قيل لشيء اي ان وجود حصول شيء لم يسبق له وجود
تة لم ان يكون ذلك الشيء مخرجاً من العدم وهذا يسمي حقيقة
الكون والتولد . فداً اذهب المذكور بنفس الكون والعدم
بعضاً بآناً . ولهذا كانت استحالته صهره لوصوح .

هذا والتعليم لمقدس ايضاً يدفع هذا الضلال إذ يمتدح ان
الله متسام ومتعال كق يقال في شعبا (عد ١ و ٦ وفي رس
يوس ١٠٠ و ١٠١) اي قل ان الله فوق كل شيء . وقد نوا ان
الله هو وجود الكفة لكن شيئاً من الكفة لا فوق الكفة .
ثم ان ضلال هؤلاء الصالحين يدفع عما يدفع به وجود عدة
الاصنام الذي يطبقون على الاحشاش والمعادرة الاسم الكريم اسم الله
الذي لا يمكن خلافة على عيمه تعالى كما ورد في عد ٢١ من ١٤ من
سفر حكمة ١٠٠ ان كان الله هو وجود الكفة فلا يكون قوتنا
« احقر هو موحيد » صدق من قولنا « احقر هو الله » .

هذا وسي اثار فورة هذا الضلال وسورته انما هي اربعة
امور على ما يظهر اولها سوء فهم بعض الشهادات ، فان اخذ
في اقوال ديونيسيوس هذا الكلام لوارد في ب ٢ من مراتب
السمطة السماوية حيث قال . ان وجود جميع الاشياء هو الالهية

التي هي فوق كل جوهر . فتدووا ان يفهموا بذلك ان نفس الوجود
 بصوري لجميع الاشياء . ثا هو الله . وه يستعملون ان مفهومهم هذا
 لا يمكن ان يصدق على مدى الاعضاء . لانه لو كانت الانوهمية
 هي الوجود التصوري لجميع الاشياء . س يكن فوق جميع الاشياء .
 بل من جميع الاشياء . بل شدة . ه . فنقول ان لانوهمية فوق الجميع
 ان الله باعتداده بعينه متميز عن الجميع وقائم فوق الجميع .
 واما قوله : « ان الانوهمية هي وجود الجميع » فقد انما به ان الله
 اوجد في الاشياء بعض الشئ بوجوده الالهي ثم ان ديوبيسيوس
 نفسه يقول في محل آخر ما يعني مفهومهم هذا لتأصل في قول
 (ف) في الاسماء الالهية ليس لله محبة او محاطة بالنظر الى ما
 سواه من الاشياء . كما للقطعة بالنظر الى الخط والصورة الختم
 بالنظر الى الشمع .

والامر الثاني الذي اوقعهم في ورطة هذا الضلال انه هو
 احتلال في العقل ونفس في لذهال لانه لما كان ما هو عام
 ومشتراك اما يكتسب السوعية او التخصيص بزيادة شئ عليه
 وهموا ان « وجود الاله » لانه لا يقلل بزيادة « ليس وجوداً خاصاً
 من وجوداً عاماً ومشاركاً من الجميع . قد يذكروا ان لاه او
 الكلي يستحيل ان يتحقق له الوجود بلا زيادة وكه يعتبر في
 الذهن من دون الزيادة ، فان الحيوان مثلاً لا يمكنه ان يوجد من
 دون أحد هذين الفصلين اي الناطق ، للناطق وان كان يتعقل
 بدونها . ثم انه اي الكلي وان يُعَبَّل من دون اريادة فانه مع

ذلك لا يوحد مدون قوله للريادة . لان اسم الحيوان ان كان لا
يمكن ان يضاف اليه فصل من المصنوع ، فانه ليس يكون حياً (١)
وكذا تكون حال سائر الالياء . وما الوجود الالهي فانه يتأتى
عن كل ريادة لا بانتشار لذهن فقط بل وفي الوجود الخبري
بما بل ليس يتأتى عن الريادة فقط بل هو يربط أيضاً عن كل
قضية للريادة . وعليه فن نجد كونه تعالى لا يقبل الريادة ولا يمكنه
ب يقبلها يستلزم بالاولى انه ليس وجوداً عاماً بل وجوداً خاصاً لان
وجوده انما يتميز عن جميع ما سواه بهذا نفسه وهو انه يستحيل
ان يزداد عليه شيء . ولهذا فن اشرح في كتابه في العلم قضية
عند آخرها : ان العلم الاول يتميز عن سواه ، وتنتسب بضرب
من الشخص نفس نزهة حودتها وحيرتها ونقته .

واما الامر اثبت الذي نادى بهم الى هذه الغواية انما هو
طهرهم الى بساطة الله . لان الله لما كان في عية المساحة ذهب
ومهم الى ان آخر ما ينهي اليه تحصيل الاشياء التي تحدث فيها
انما هو الله على انه في عية المساحة اذ يتمتع لنفسه في
تركيب الاشياء التي هي فيها . ونقد طش سهم حدهم في هذه
أيضاً اذ انهم لم يفتوا ان ما يوحد في عية المساحة ليس
لا بعض الشيء فضلاً عن انه ليس بالشيء (٢) وما بساطة الله

(١) وعليه فيكون انه غير متعريف لان اسكلي كالحيوان
مثلاً ان كان لا يقبل ريادة فصل من يكون حياً نفسه .

(٢) ذلك لان الوجود قيتا طاري على الذات

فإنها نسب اليه نسبتها الى شيء تام كامل قائم بذاته .
ولأن الزرع الذي قد امسك يوقعهم في هذا المصالح إنما
هو وجه التعبير الذي يقوله ب الله موجود في جميع الاشياء .
فهم يفهموا ان الله ليس يكون وجوده في الاشياء كانه شيء من
كل شيء بل وجوده كوجود الله التي لا تفارق مخلوق الله وليس
كذلك وجود الصورة ولا وجود الركن في السببية .

الفصل السابع والعشرون

في س ن ب صورة جسم

إذ قد بدأ أن الله ليس بالوجود لصوري جميع الأشياء
فيمكن س ن ب كذا أنه ليس بصورة شيء من الأشياء .
وذلك

أ لاه يستحيل ان يكون الوجود الالهي صورة ذهنية
ليست هي نفس وجوده كما نبي ف (١١٢٢) و هو نفس وجود

(١) معنى السببية ان وجود الالهي لا يمكن ان يكون فصلاً
صوراً ذهنية ذهنية مادية ذاته وهي نتيجة من شيء ذكره في
مفصل س ن ب ب وجود الالهي لا يكون بوجداناً لصوري جميع
الاشياء وردت في هذا هو كذا بوجداناً بوجداناً الالهي . كان
ان هو نفس فة استحس ب يكون فصلاً صوراً او صورة ذهنية مادية
به ، ولا لزم ان يكون بوجداناً الالهي به نفسه مركباً مع غيره و
بكون كل شيء هو الله وهذا ب الاستحالة والفاضة ومشي هذه
البرهان على مبادئ مقارن او ب ب القوة والعقل تأييداً حقيقياً ونسبها

الالهى إنما ليس شيئاً آخر سوى الله نفسه فإذا يستحيل أن يكون وجوده تعالى صورة شيء آخر .

و^٢ أيضاً فإن صورة الجسم بسبب نفس وجود الجسم بل مبدأ وجوده والله هو نفس وجوده فإذا ليس يكون صورة جسم ما .

و^٣ أيضاً من احتياج الصورة للمادة يتألف مركب ما هو كل ما يقاس إلى الصورة والمادة والآخر . إنما هي بالقوة ما يقاس إلى الكل (١١) وليس في الله شيء بالقوة (ف ١٣) ، فإذا

أن محذوقات يتأخر فيها الوجود عن ذات غير حقيقياً أيضاً . ولا يقال أن ناسوت المسيح يوحد بالوحد الالهى قد اوجود الالهى هو العمل الصوري للطبيعة الانسانية . لابد من تكرار ان الطبيعة الانسانية في المسيح يوحد بالوحد لاهى . لابد : توجد بوجودها الخاص بها ، لانها صيغة كاملة بربها . وما توجد بالافرد لاهى الثانى ان يست الطبيعة الالهية هي المتجسدة من الافرد هو المتجسد . وقد علمت ذلك القديس يوس في رسالته الى اهل ميلبي (عدد ٦ ف ٢) ان قال شدي (المسيح) ان هو في صورة الله حد صورة عبد وسوف يحى شرح ذلك في مقامه ر ش . الله . (١١) وان قيل الصورة هي فعل مكيف يكون بالقوة فتجيب ان الصورة باعتبارها في ذاتها والمقاس الى المادة التي صورها هي فعل ولكنها اذا قيست الى الكل المركب منها ومن اداة فهي يكون بالقوة الى الكل ، والكل عدة الصورة بغير في الآخر . كما هو بين في النفس باطوار الى المركب الانساني والله ليس فيه شيء بالقوة . ثم لو كان الله صورة جسم لم يكن واحد الوجود مدته لان المركب ان واحد وجوده فيجب ان هو جزء من لا تا هو هو .

يستحيل أن يكون الله صورة متحدة بشي .
 وقد ابيض أن ما كان له بدنه الوجود هو اشرف مما له
 الوجود في غيره . وكل صورة لجسم انما وجودها في غيرها . فإذا
 لما كان الله ان هو الوجود متعدي في شرف على انه عنة كل
 وجود كما نبي في ١٣ استحال عليه أن يكون صورة شي . ما .
 ثم هـ يمكن ثبوت هذه الحقيقة من ازالة الحركة (كما في
 ف ١٣) على النحو الآتي :

لو كان الله صورة متحرك ما وهو نفسه المتحرك (مستحيل)
 (١) الاول : لو كان مركباً من اجزاء متحركة (مستحيل)
 لانه . ولكن كل محرك لنفسه يتحرك وان لا يتحرك
 فكلا الامرين ادناهما له في ذاته . وحيث كل ما كان كذلك
 ليس به اديمة الحركة ومواصته مستمر من تنفسه . فإذا لا
 ند من أن يكون فوق هذا الذي يحرك نفسه محرك آخر أو
 يؤتيه الحركة مستمره وثباته ، وعلى هذا لا يكون الله الذي
 هو لمحرك الاول صورة لجسم محرك بدنه .

لا ان هذا مستحيل من لزم من مرجع فائدته الى الدين
 يقولون بانه حركته . بيد انه وان لم يزل ياراه حركته فيجوز
 أن يستخلص من هذه نتيجة من طرد الحركة لهويته وعدم
 احتلاها . لان الذي يتحرك ذاته ، كما أن له أن يسكن ويتحرك
 فكذلك له أن يتحرك بأسرع حركة وإبطاً . وإذا ضرورة شا كل
 حركة لشيء وعدم احتلاها ، ثم تحرك متوقفة على مبدأ آخر

أعلى يكون غير متحرك لئلا يكون جزءاً من الجسم الذي يحرك نفسه كأنه صورة له .

وإن في آيات الكتب المقدس تقوم شاهدة لهذه الحقيقة فقد قيل في عد ٢ مر ٨ : فقد جعلت حلاك فوق السماوات . وفي عدد ٢٧ و ٨ ف ١١ من سفر ايوب : هو أعلى من السماوات شدا تفعل . . مداه أطول من الأرض وأعماق من البحر (الآية) . وهكذا تدرك على عروشها صلاة الخوارج الذين كانوا يرمون أن الله إنما هو نفس السماء أو أنه أيضاً نفس العالم بأسره . وبما على هذا كانوا يصلون عن عادة الأصنام يقولهم أن جملة العالم هي لله لا من جهة الجسد بل من جهة النفس ، كما أن الإنسان يدعى حكماً لا بجسده بل بنفسه . وعلى هذا التفريق كانوا يبنون معهم ن إدا الصادة الإلهية للعالم والسر الحرائه هي في مكانة من الصواب . وقد قل الشرح في ك ١١ من الأميات : وهذا مع كل موضع غرة لحكماء قوم لصائبين القاضين بأن الله صورة السماء .

الفصل الثامن والعشرون

في كمال الله (١)

(ملاحم ٢٠٠)

١

ولئن كانت الاشياء لتي توحد ونجها اكمل من التي توجد

(١) بعد زبد سامطة الله التي يمكنها أن تعرف أن الله ما هو

فقط، والله الذي ليس هو شيئاً آخر سوى نفس وجوده هو مع

عني قد . بعد اليه المدارك الانسانية ، انتقل الى بيان . به شيء . هو . و . هو على قوت بعض وهو أبعد عن كونه تعالى . فبحث أولاً عن . بالان في الحلة لا في هذا الفصل وما بعده . ثم عقد الفصل ٣٧ على . كمالاً لأنه مخصص . ونهيماً لم يبعث . من حدث يستطرد الى وضع بعدهت لايه

أ . كمال في الله هو ذاته فقل كمال شيء . دائماً ، ي اد بلغ الحد الذي من به . انتهى انه بحيث لا يخرج في حرج بعضهم اليه ويرد بعضهم على . وسكن لمعني القول الى اصطلاح الفلاسفة هو هذا والكمالات على . عدم . كماله مالات وانما كماله بالإضافة . ولأول اد حصل في الكمال . كمال في الكيف . كمال في اعيه . و . كمال في حاس . كماله مثلاً بوصف به كماله . استتم كل حوته ، والدائرة هي كلمة الشكل لانها لا تقل الزيادة والنقص . من حيث شكلية . واهل ح . و . الكمال في اعيه . وكيف . و . القوة بوصف به . لا . حوته شيء . من قوة نبت الصفة لصبغة . فيل . لم يبق كماله . منقصه شيء . من لشروط اللازم لاحد . و . الكمال . يطر في العية . يحصل للشيء . اذا بلغ ذاته حسنه ، ولاسار يكون كماله . الكمال اذا بلغ العادة .

و . كمال في الحس يكون على مرتبة كمال في جميع الاحاس . وكمال في حاس معين محض . ولأول . كان لا يصفه شيء . من حوده وخيرة ولا يصفه شيء في حاس . من لاه من جميعها ولا يضاف اليه من الخارج شيء . من الاشياء . وهذا هو المقصود في هذا الفصل . ولكمال بهد . كمال . هو كمال . مصق . و . كمال . الاصفي . ما . اد . كمال . مطلق . فانه لا ينقصه شيء . هو . ويمكن ان يكون به ، ولانه يثبت بذاته جميع كمالات على كل وجه . و . كمال . الاصفي

ذلك بوجه الإطلاق الموحود الكامل الذي لا يفوته شرف جسر من

فلانه لا يمكن ان يضاف اليه شيء خارج ولا يفصله شيء غيره . وانما
يضرِبُ صفحا عن الكمال الاضافي حشبه تعديلي لا لئلا يدخل في فهمه .

وآ صدر المائق برهانه هو . بلص " شرف " " ولفصل " لامه " وصف

الكمال وانكمال مثله الوجود . وقد مثل بالحكمة التي و كانت
مداتها كالأ فلا يكون . لا . كالأ ب . ب . يوجد بها حكمة . وعل

كان التدوت في الشرف والكمال مستندت في شرف الوجود ود حانه .

وآ كمي مهم كيف ان كان الشيء او شرفه حاصل عن وجوده

وكذا التدوت في اشرف والكمال منه التدوت في شرف الوجود ودرجته

يجب أن تعلم ان كمال الشيء حاصل له من صورته . لا . صفة شئها

التكبير . وقد التكبير لا يتم في د . تدوت منفصلة عن شيء . بل د

انحدث به تحاداً بعبية وجوده . كما ان حكمة لا تكون . كالأ لا لايصال

لا د حخته ان يكون حكمة ب . ودرث لاها بحت يكون صورة له

لا د عطه هذا وجود حكمي على نحوه . يسوق بصورة ب . يعني وجود

وهو حس قول ان . كل شيء شرفه يحصل ب حسب وجوده

وعلم انصار الصورة كالحكمة مثلا و انصه وحدث كل بعه فهو كالأ ان

كمال داني . وهو بدي ع . ع . ع . وكذا تدوت كمي يتفاوت بة وبعدها

اما لاختلاف صلاحية القوس . كالأ يكون قد صاع حول درجة من

رفع و وضع من ع . و . و . لاشره في دانه . متصه عن كل قد .

وصورة كالبض مثلا . بقره الاول فليست نقل ردة او نقص في

حد قسم لأن ذات الشيء . ان تقوم ت هو ع . ع . ع . ولا متعدي . وعل

فلا تكون انبعية مفضة . كمال . حخته في وجود خارج . ولا انبعية

في موضوع . كمال . في موضوع . ح . لا كل شئ ردة . وعل

حد انبعية لا تدوت ولا وقي .

واما باعتبارها التالي ي . من حيث هي محدودة ومعددة عن كل موضوع

الاحساس ايّا كان ذلك الجنس لان شرف كل شيء وفصله له

او محل هي حيثئذ اكمل من كل بيض في موضوع اد لا ينعصها في ذاتها
شيء من فصيلة البياض ولوجود البياض عدم انحصارها في درجة من درجات
البياض وقد تكون ايّ في موضوع شد منها في موضوع آخر لتفاوت
المحال في صلاحية قبولها

ولهذا قال لاق ومع القول ان البياض اد ارضه معارفاً فلا يمكن ان
يفوقه شيء من قوة البياض ولكن هذا البياض قد يتفاوت شدة او ضعف بحسب
تعدد المحل الذي يحمله

وذا اعم بياض ما قده في البياض صادق على الوجود ايّ مع
فرق الوجود اعم من البياض ولهذا يرى ان قد ورد مثل البياض
اثباتاً للقضية التي نحن في صددنا من الوجود في شدة من جهة هويته
وحقيقته اشاملة العامة منه يتناول بسمل كل مراتب الوجود وكذا انه بحيث
ان تلك المراتب والكمالات تنسب متلازمة حتى ان الثانية منها لا توجد
بدون الاولى ولا الثالثة بدون الثانية والاولى وعلى هذا فالوجود يتضمن
الحياة والحس ولينطبق مثلاً ولا يوجد حس بدون حياة ولا حس بدون
الحس والحياة ودون لا مانعة من العمل لان كل كذا من هذه الكمالات
يصدق عليه به وجود

هذا ما نشر وجود مجرد ومعارف وكذلك قوت حياة فيها د
اعتبرناها في حال مجردة وانعصم عن كل محل فيه دل مفهوم كل مراتب
الحياة ودرجات وكمالاتها كائناتية والحسية والحسوية اسطفاً وعندها
قالت بين لوجود مجرد واجبة في حال انعصامها من ايّ الوجود اكمل
من الحياة شبيه كل صوب من ضروب الوجود والحياة من ضروره

واما اذا اخذنا الوجود بمعنى نشق اي الوجود واحدة معناها الاشتغاف
كقولنا الحس فالوجود اقل كمالاً من الحس لان الموجود حيثئذ لا يرد
به الوجود المطلق العام والمتضمن لكل ضروب الوجود انما هو مقصور المنى

يكون له بحسب وجوده . أهمي بحسب الصورة المتحددة به في
الوجود والمطية اياه الوجود . فلا شرف للإنسان ولا فضل له
من حكمته ما لم يكن بها حكيماً وكذا هم حراً في ما سوى
ذلك من الكمالات .

فإذا بمقدار ما يكون للشئ من الوجود بمقدار ذلك يكون لها
من الشرف . لأن الشئ يقل انه اكثر او قل شرفاً بحسب ما يكون
مقصوراً وجوده على رتبة معينة من اشرف رتبة او وصيفة . ودا
ان كان شئ به من الوجود كل قوة الوجود قل يقصه شئ من اشرف
الذي يصلح شئ . ما . ولكن شئ الذي هو نفس وجوده
فيثبت له الوجود ~~بمقدار~~ ما في معنى الوجود من لغوه . كما

في صرب من وجود وهو مجرد حصول في الخارج وهذه هي حركات
الوجود واما الحكي فبما تتضمن وحداً وادة وهي الحية . وهذا قال
من في حد ذاته حصولاً لا في رتبة واحدة وهي كمال من
في الوجود فبما يوجد غيره . في الوجود . وجود تعناه حصول في
في حصول وجود . وهذا صحيح . في حيزي حصوله في الوجود
لأنه رتبة في حال في محال ويكون به ضرورة كل وجود شكل ما
فيه من لفظة الوجود بحيث لا يكون شرف أو حصول من في حيز
كل . والله كما قال عاش هو نفس وجوده وليس وجوده حالاً في ذاته
لأن ذاته هي نفس وجوده لأنه واجب الوجود . ود . به كمال التكامل
المطلق وهذه هي نتيجة الوجود الأول . ثم مستخلص ما استخرج ضروري
ان به لا لغوه شئ من الكمالات . في ذاته . عطف من القول

وهو يعنى من شئ . هو . في . حيزي ثبت كونه انه كالاس
كونه واجب الوجود . وجعه في كونه مجردة في . حيزي . في الالهي .

لو واحد بيض معارق قائم لما امكن ان يعوته شيء من قوة
البياضية، فان شيئاً ابيض لما يقصه شيء من البياضية لقص
في قابل البياض الذي لما يقصه بحسب حاله من القبول وعسى
ان لا يقله بحسب كل ما فيه من قوة البياضية

فأفقه إذا الذي هو نفس وجوده بعينه كما ثبت في ٢٢ هـ
الوجود بكل ما نفس الوجود من القوة . وإذا يستحيل ان
يكون تدلي حلاء من شرف من الاشراف التي تصح لشيء من
الاشياء . وكل شرف وجمال انما يكون للشيء بحسب ما هو موجود
فكذلك كل نقص انما يلحقه من جهة ما ان له ضرراً من
اللاوجود . وعليه فكما ان الله له الوجود وكل الوجود (١) فكذلك
يتبين عن اللاوجود وكل لاوجود تدلياً بعيداً من شيء . انما
يتبين عن اللاوجود بتقدير ما يكون له من لوجود . ويستج من ثم
ان الله برآء من كل نقص . فإذا هو كامل بكل نوع من الكمالات .
وأما الاشياء التي توصف بانها موحودة فقط فيست ناقصة
لاحد نقص في نفس الوجود المنطبق لأشياء ليس لها الوجود على حسب
كل قوته لوجودية بل انما هي مشتركة في الوجود اشتراكاً على
قدر مخصوص وفي غاية من النقصان .

(١) قوله " ان الله له وجود وكل وجود " لا يريد به كل لوجود
معناه الصوري بل هو في الاشياء . والا تكن الله انساناً وقرساً وقد نقض هذا
في ما تقدم . وانما اراد بقوله ذلك ان الله له الوجود وكل الوجود على الوجه
الافضل فتنبه .

٢٠ أيضاً ان كل ناقص لا بُدُّ من ان يصدر عن كامل
فان رزعة تصدر عن احبوان او عن السات. فإدأ يجب ان يكون
الموجود الاول في عاية الكمال. (مما لانه العلة الاولى للجميع) وقد
تنس (ف ١٣) ان الله الموجود الاول. فإدأ هو في عاية الكمال.
٢١ أيضاً ان كل ما هو كامل فإدأ هو كامل من حيث انه
بالمعمل، والناقص إنما هو ناقص من حيث هو بالقوة مع عدم
الفعل (١).

فإدأ ما ليس بالقوة من وجه من الوجودات هو فعل محض
وهو يجب ان يكون في آخر عاية من الكمال. والله كذلك كما تنس
(ف ١٦) فإدأ الله في عاية الكمال

٢٢ أيضاً الشئ، انما بفعل محسباً هو بالمعمل والمعمل (٢) إدأ
يتبع نوع المعمل (١٣) الذي في الماهية فيستحيل إدأ ان المفعول الذي
انما هو يخرج الى الوجود بفعل الفاعل يكون على حالة من الفعل
اشرف من فعل الفاعل (٤). ولكنه يمكن مع ذلك ان المعمل

(١) مقصود "مع" ههنا تدل على ضرورة الحاجة لا النقص لا
يعدم القوة من حيث هي قوة بل من حيث يصحبه عدم الصورة، لانه كما
ان الصورة كمال، فعدمها في ما هي واجبة له وهو خارج لها نقص.

(٢) يريد المصل ما يُعَمَّرُ عنه عندهم بلفظ (latio)

(٣) "الفعل" هنا هو ما يقابل ما بالضرورة لا المصل او الحدث كما في
عزته الاولى.

(٤) والا كان في المفعول الذي يخرج الفاعل الى الوجود بفعله شئ.
ليس في الفاعل وهو وجوده بفعله في رتبة شرف وهذا محال.

الذي يكون مفعول به يفعل الفاعل من فعل الذي مفعول له علة
هي به يفعل، خوراء يكون مفعول به وقع في حقه ضعف من
من جهة الشيء الذي يقع هو عليه (١) .

ولكن جنس العلل الفاعلة انما المدح في جميعه الى سده واحدة
هي الله كما اوضح ثم سلف ا ف ١٣ وعده تدلى يصدر جميع
الاشياء كما هو صرحه في سورة ق ف ١٥ من هـ (وَأَلْف)
فاذا جاب ان كل ما هو من في شيء شيء من الاشياء يكون في
الله على وجه قصص وشرف ثم هو في جميع تلك الاشياء ولا
يمكس. فانه إذا في آخر متي

وہ ایسا کہ جس فہرشیہ فی فقیہہ فی دہ
اخص من اخص یکون وہ کہ فی دہ دہ دہ دہ

(١١) ثم انظر انك قد تتلمذت على يد من اعدت في اعداءك والاعداء في
مجلس وعينه قد حتى بمجلسك ومن كان مجلسك في قدره اعداء
ومن جلس في المجلس لا كان مجلسك في قدره ومن ولاش
وقع على المجلس تابع ذلك مجلسك ومن لا اعداء
موقع ولا مجلسك من كان مجلسك في قدره في مجلس
للعداء والتي هو مجلسك لا لا يعرفه لا ليس في قدره في قدره

و ما د کار افعال علی حسب تدریج در عدد و کمال افعال
 یتقصه قبول حاصل اثر فعلی میشتع حسب علیه قبول اثر شدت هر
 متعدد لقوه یه ما کاست علیه چه قدرت افعال من شدت و و ی
 الامر می زنی افعال فلسی مکتوب لا شعور وجود افعال شرف من وجود
 افعال لایحس افعال و فیه .

إنه لما استدلل على س شيئاً شديداً أو انقص كمالاً من نه أكثر
أو أقل قرناً من مقياس حسه . وعليه فإن لا يوصف بأنه
مقياس لسائر الألوان ورجل لفصيل قياس لسائر الناس (١).
ولكن الشيء الذي هو قياس كفاة الموجودات فلا يمكن أن يكون
غير الله الذي هو نفس وجوده . وقد لا يتصوره شيء من الكمالات التي
لتي يوصف بها بعض الأشياء والألم يكن هو لقياس عدم كل الأشياء.
ومن ثم كان أن موسى . . . قال الرب إن يشهد وجهه
الاهي أي بحده أحده رب . . . أثبت كل خير كما ورد في
سفر الخروج عدد ١٩ ف ٣٣) "مريد" . . . بهمه بذلك أن فيه كل
كل طسودة وملته . . . وقد ديويسوس (ف ٥ من كتبه في
الاسماء الألهية) أن الله موجود وجود غير منكس بكيف
وأنه هو قد حر وسق وحرر في نفسه كل الوجود على وجه
الاطلاق وتعمد عن كل خير واختار .

٢

و٦ هـ ثم يجب أن نعلم أن لفظة الكمال إذا أخذت بمعناها
انعموي (٢) واعتبار اصل اشتقاقها فلا تصلح أن تنسب إليه تعالى

١١ لا يوصف قياس . . . لا لون باعتباره اللون الذي هو انعموي في
اللون لا من حيث مادة اللون التي ينتهي إليها البصر وكذلك الفضيل
قياس سائر الناس في حسن لأجل

(٢) لأن الكمال عدم يعرف عنه حقيقة (Perfection) من (Fact) و
هو مادة على الأعم وبمادة وصاحب شمس لمرق نسخة "تم" لأن
النام ما حصل نسبه . وعليه ملصقة الكمال معرفة على الله بدل على .

لان ما لم يكن مصنوعاً لا يجوز ان يوصف بأنه تام الصنع كاملاً . ولكن
 لان كل ما يصنع ان يستخرج من القوة الى الفعل ومن اللاوجود
 الى الوجود هو متى صنع فحينئذ يوصف بكل صواب بأنه كامل
 وتام كانه انحر صفة تاماً وبكيفية ، وذلك لعدم تكون القوة
 قد اخرجت بكيفية الى فعل حتى لا يبقى فيها شيء من اللاوجود
 بل تكون قد استحكمت ملء الوجود . فادأ يصح من قبل
 التوسع في معنى اللفظ ان يوصف بأنه كامل لا الشيء الذي
 يصيرورته يبلغ الفعل تكامل فقط بل ايضاً الشيء الذي يكون
 بالفعل الكامل بلا صنع صانع التامة . وهذا المسمى نقول ان الله
 كامل على ما ورد في (عدد ٤٨ ف ٥ من متى) حيث قال : كبر
 كاملاً كما ان اناكم السماوي كامل هو (الآية) .

الفصل التاسع والعشرون

في مشبهة

الخرقة ١٢٠

أ . ومن تقدم يمكن ان يفترا ان الاشياء كيف يمكن ان
 يكون فيها شبه بالله ولا يمكن .

وان المفعولات التي لا تساوي عللها بل تنقص عنها لا تشترك
 معها في الاسم واحقيقة وكه لا تد مع ذلك ان يكون
 بينهما شبه جامع ، لان من طبيعة الماعل ان يفعل شيئاً به اد ن
 يصير اليه الشيء وعلى الخلة حصة مع قطع النظر عن كل حانة . فنة
 ولهذا قال الماتن ان الكمال يقال على لغة بوس .

كل «عن» اما يعمل من حيث هو بالفعل (١) وعدد كالت الصورة التي في المفعول انه توحد في عنته التي تفوقه ضرباً من الوجود. ولكن بحسب وجه مختلف وحقيقة مختلفة ولهذا السبب تسمى العلة عنة باشتراك الاسم من الشمس بسبب الحرارة في الاحسام السعوية عاملة فيها من حيث هي بالفعل.

فلا ندأ إذاً من ان الحرارة استويدة عن الشمس في الاحسام يكون فيها بعض الشبه بقوة الشمس السعوية التي عنها تنسب في هذه الاحسام الحرارة التي من احطها توصف الشمس بأنها حادة وان لم يكن وصفها كذلك باعتبار معنى واحد في حقيقة واحدة (م في الشينين) وهكذا يقال ان للشمس شهاً ما بجميع تلك الاشياء التي توحد فيها آثارها واكسها مع ذلك تكون مائية لجميعها من جهة ان تلك الممولات لا تملك تلك الحرارة على نحو ما هي في الشمس.

(١) يعني من حيث ان له «عن» ما يوحد في مفعول والا يتبع ان بفعل ما هو شبيه به وطيه فكان من الضرورة ان يوحد في مفعول شبه صورة لعن وثره مشاركة، ولكن هذه المشاركة في الصورة تعدت وتشككت تشككت اوجها كالت يكون الصورة في الفاعل والمفعول من نوع واحد وفي درجة واحدة كما هي في المساويات كالتشابه الابعدي ومن نوع واحد ولكن لا في درجة واحدة كما بين الاسفل ولا تشككت بياضاً او من حس واحد لا من نوع واحد كالحرارة التي تولدها الشمس في الاحسام السعوية وعلى هذا الاصح تكون المشابهة بين العلة كالشمس والمولود على حسب نوع من التشكيك.

والله ايضا كذلك (١١) انه يؤتي الاشياء جميع كالاتها وهد
 يكون له تعالى شبه بجميعها وبخاصة لها مما لهذا نرى ان الكتاب
 المقدس يذكر تارة الله بين الله وخليفة يد بقل (عدد ٢٦ و ١
 من سفر التكوين) :

فلمنهم الانسان على صورت ومثله وتارة يعني الله كـ
 ورد في عدد ١٨ ف ٤٠ من اشعيا فمن يشبهون الله واي شبه
 تعادونه به . وفي عدد ٢ مر ٨٢ اللهم من شبه لك . ووفق
 هد ما قاله ديوبسيسوس في الاسماء الالهية ب ٩ هذه الاشياء
 نفسها مشبهة لله ومما يشبهه ام كونهما مشبهة فلا بد ان لا
 يمكن من ثلثته على وجه كمال كما هو حال فيها وما عديتها له من
 حجة ان معمولات تحيط انتفاضا عن عديم . واعتبر هد الحو
 من الله يكون القوي من الحقيقة شبيهة بالله اولى من عكسه
 ادله ان شيئا انما هو شبهة بشي . آخر دا حصل على صفته
 وصورته . ومن ثم لما كان ما هو في الله انما هو فيه على وجه
 الكمال وليس يوجد في سائر الاشياء الا على نحو من الاشتراك
 فقص كان ان ما يعتبر وجه شبهة انما هو في الله تعالى الاطلاق

(١) قوله كذا في غير من بين الشمس والاجسام العلوية وبين الله
 والخالق من مشبهة ولا مشبهة مع وحدة مع مشبهة لان صورة الحرارة التي
 للشمس وانما تكون مثالي لاجسام . عنه بدهي مثلاً حساً واما الصورة
 التي في الخالق والتي يقال من علم ان شبهة به فليست مثل الصورة التي في
 الله شبيهة الحس ولا شبيهة النوع . وعليه شبهة بين الله والخالق يكون
 بحسب هذا النوع من التشكيك . (راجع خلاصة ج ١ ص ٤ و ٣)

ونس كذلك في الحقيقة. وعلى هـ تكون الحقيقة هي احصاء
على ما هو خاص بالله (١).

ولهذا يقال كل صواب ان الحقيقة شبيهة بالله . ولكنه لا
خبر اقوى ان به حصل على ما هو حقيقة ولهذا فلا يلحق ان
يقول الله شبيه بالحقيقة كما لا يقوى ان الانسان سيكون شبيهاً
صورتته من استخراج ان يقال صورة الانسان نقشه .

وأما أن لا يكون تصور بان الله يشبه بالخلق قولا من
قول المير الخفي «لاولى . لان الله اسم دال بالوضع
على حركة فى الله ولا يصدق لا على لى أحد من غيره
لا يكون له شىء . وحيث تأخذ من الله ما يحلها شبيهة به
لا مكس . و«ليس لله هو الله حقيقة» الصحيح لمكس

الفصل العشرون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَوَمَنْ يُنْفِقْ يَنْفِقْ يَنْفِقْ - صَرْفِي - الْأَمْنِ - أَيَا يَصِحُّ أَنْ يُجْعَلَ
عَلَى اللَّهِ تَرْبِيَةٌ - لَا يَصِحُّ - يَجْعَلُ عَلَيْهِ وَاحِدَةً وَأَيُّهُ يَجْعَلُ عَلَيْهِ
وَعَلَى - تَرْبِيَةٌ - لَا يَصِحُّ - وَاحِدَةً - كَأَنَّ كَأَنَّ فِي الْخَبِيرَةِ أَيْ
وَأَيُّهُ يَجْعَلُ عَلَيْهِ وَاحِدَةً - عَلَى - هُوَ حَسْبُكُمْ - لَا يَرْبِي
عَلَيْهِمْ وَاحِدَةً - عَلَى - هُوَ حَسْبُكُمْ - وَاحِدَةً - هُوَ
يَجْعَلُ عَلَيْهِ وَاحِدَةً - عَلَى - هُوَ حَسْبُكُمْ - وَاحِدَةً - هُوَ
وَعَلَيْهِ فَلَا تَكُونُ دَلِيلٌ شَيْءٌ بَدِيٍّ خَبِيرَةٍ مُؤَيَّدَةٍ هَذَا مِنْ اللَّهِ
كَأَنَّهُ بِلِ مَسْتَعِدٍّ لَهَا .

يجب ان يكون في الله ولكن بوجه آخر الفصل واشرف كثير اكل
ان كل الاسماء التي تدل بالاصلاق على كمال لا يشوبه نقص تحس
على الله وعلى سائر الاشياء كاخبريه مثلاً واحكامه ولوجود
وما شاكلها .

و٢ وانما ما كان من الاسماء يدل على مثل تلك الكمالات
مع وجه خاص بالحققة فهذا لا يقن على الله الا على سبيل
التشبيه والمحار الذي به يطلق عادة على شيء ما هو لشيء آخر .
كما يقال عن رجل انه صغر لوجود عقله . ومن هذا القبيل
كل الاسماء الموضوعه للدلالة على نوع شيء مخلوق كالانسان
والحجر . لان كل نوع من الانوع يستمر الوحد الذي يخصه
من الكمال والوجود .

ومثل هذا ايضا كل لاسماء التي تدل على خاصات الاشياء
المتنوعة عن المادي . الخاصة بانواعها فانها لا تقبل على الله الا
على سبيل المجاز .

و٣ اما ما كان من الاسماء دألاً على مثل تلك الكمالات
على لوحه الافصل الذي يليق بالله هذه لا يقال الا على الله
وحده مثل الخبر الاسمي والوجود الأول وما شاكل .

و٤ أما قولنا ان بعض هذه الاسماء المذكورة انها يدل
على كمال بلا نقص فيه فذلك انها هو باعتبار الشيء الذي وضع
الاسم للدلالة عليه . واما باعتبار وجه الدلالة والتعبير فان كل
اسم لا يخلو من نقص . لان الله نعت بالاسم عن الاشياء على

حسب ما ندرسها . وحقل . وعقدا الذي يستمد مصدر معرفته
من احواس لا يتجاوز لوحه الذي تكون عليه الاشياء المحسوسة
التي لصورة فيها شيء واحد من صورة شيء آخر لتركبها من المادة
ولصورة . واصورة تلعق في هذه الاشياء بسيطة ولكنها ناقصة
لانها غير قائمة بذاتها .

وما حاصل الصورة قائم بوحده قائم بذاته كونه غير بسيط
بل مقيد بحبيبة . فيحصل عن ذلك ان عقدا اذا عر عن شيء
قائم بذاته قائم يُعر عنه اسم عيني . واذا عر عن شيء بسيط
فإن يُعر عنه لا يدل على ان الشيء . هو بل على أنه ما هو به
وعنى هذا فكأن اسم بقوله اتا فيه من حيث وجه لتعبر
نقص لا يليق بالله . وإن كان شيء المدلول عليه بالاسم تصح
نسبته الى الله على أفضل ما يمكن من الوحد كما يتصحح ذلك من
اسم الجودة والجيد .

فإن اسم الجودة اسم . ليس قائم بذاته . وأما اسم الجيد فاسم
لما هو مفيد ومتص . واعتبر هذه لطيفة لم يكن من الاسماء
اسم يليق نسبته الى الله وإنما سبق نسبته الى الله تعالى من جهة
الشيء الموضوع الاسم بدلالة عيه . ومن ثم ذهب ديونيسيوس
(في عده ف ١ من الاسماء الالهية) الى ان مثل هذه الاسماء
يحمل حمها على الله ونعياها عنه . أما حم . واعتبار حقيقة الاسم
وأما سله . واعتبار وجه لتعبر بالاسم .

وه . أما ما هي عليه هذه الكمالات في الله من غيبة السمو

والشرف وينعذر علينا ان نضع للدلالة عليه اسما غير التي تتصن
معنى السلب كقولنا الله سرمدي (١) وغير متدم او بضاً معي
إضافته الى ما سواه كقولنا ان الله هو المنة الأولى او الخير
الأعظم . اذ بتحليل أن معنى الله هو وكما نعلم ما ليس
هو وكيف نكون نسبة الأشياء إليه كما تقدم ف ١٤ .

الفصل الحادي والثلاثون

في ان كمال الله وتعدد اسمائه لا يتافض بساطته (٢)

ومما قدمناه يتبين لك ايضاً ان كمال الله وكثرة الاسماء الصمولة
عليه لا تنافي بساطته .

(١) اعلم ان لفظ « سرمدي » موحى بعد « ساب » معني ، لان السرمدي
مالا يلفظه تغير ولا بداية ولا نهاية دوامه . وكذا في لفظ
« الاعني » فانه موحى لفظ « ساب » معني لان المعنى عدم انصر في من
من شأنه الانصر .

(٢) مدار هذا الفصل على امرين الاول ان تعدد الاسماء الدالة
على كمال الله الكثيرة لا يقدح بساطته تعالى . والثاني ، وهو نتيجة الاول ،
انه من الضرورة ان الاسماء التي تقال على الله تكون كثيرة ومتعددة .
اما الاول فقل فيه ان لكلمات موحدة في حقائقها هي جميعها
موحدة في الله على نحو ما توجد استبالات في علمه بقوة مشترك الاسم ،
وبها مع تعددها واختلافها هي به وحدة واحدة القوة التي هي به وهي ذاته .
وانت هذا نوحان تشيل وورد ثلاثة مثله اوب الاشياء الطبيعية كالشمس
التي تعمل في الاحياء الفسلة حرارة وبسوسة وغير ذلك من الآثار لتعدده
والمتنوعة وجميع هذه وتعددت وخلعت هي مع ذلك واحدة في

١ فإب قد تقدم فقلنا ان جميع الكمالات الموحودة في
سائر الاشياء إنما تنسب الى الله على نحو ما ان المخلوقات توحد
في عبها بقوله باشتراك الاسم (كما ورد في ١٩) وهذه المخلوقات
أنما توحد في عبها بامدرة كوجود الحرارة في الشمس ومثل هذه
قدرة لو لم تكن على نحو ما من حس الحرارة لما كانت الشمس
تفعل بفعلها توحد ما هو شبيه لها .

بدأ بوصف شمس ما بها حرارة بسبب هذه القدرة لا لاها
تفعل الحرارة فقط بل لان قدره التي توحد بها الحرارة هي شيء
مماثل للحرارة صورة . الا ان هذه القدرة التي بها تفعل الشمس
حرارة بها عبها تفعل في الاحياء السفلية آثاراً كثيرة غيرها
كالبوسة مثلاً وهكذا حرارة والبوسة وهما صفتان محتملتان
في النار تنسب للشمس بسبب قدرة واحدة فيها . وعلى هذا
فكمالات الجميع الموحودة في سائر الاشياء على صور محتملة يجب
نسبتها الى الله بسبب قدره واحدة . وهذه القدرة بسبب شيئاً
آخر سوى ذاته اذ يستحيل ان يكون في الله عرص كما انشاء

الشمس وحدة امرة التي في الشمس

ربما انما هي امرة كقوة ملة دانية وبها انما كانت السلطة
الكلية ولا حاجة الى نسبة لها ان التمثيل صحيح ففتح نتج صحيحا
كما يتضح من ملاحظة التمثيل في ذاته في الماخذ . وعم ان حقيقة دهره
عنها في هذا الفصل قد برهن عليها من سبب قوة هـ و ا فم ك من
اسطة مرجع دلت في توحده الالهيته ووجه ١٢١ بحمد في ملك وحاشيته
مواند حبيبة

(في ف ٢٣) . وعلى هذا فإن مداه يوصف بأنه حكيم لا المحرّد أنه يوحّد فينا الحكمة فقط بل لانه من حيث نحر حكما .
 من حيث من نهضة قدرته التي حمتها حكما . (١١) .

و كذا من غير بدية تعالى به حجر و ب كان قبله خلق
حجره لا سم احجر يفهم منه صارت معن من الوجود يتميز
به من حجر (كما مر في فصل مقدم) (١٢) لا ان الحجر
يسمى على احدى و ذلك من حيث الوجود والخيال و هما

[illegible][illegible]

(۹۶) عدد ضرب اعداد من وجودی ہوا لاجہر ہو نہ وجود مادی
وہ نہ اصل بعضاً وہ نہ لا یجہل نہ حصر علی قہ و ہ کار یجہل
بہ ہا ، فی الجہر من التکمال کالوجود والحق وما شاکہ
ولا ہا نہ یس شیء فی الماہول لا ہوہ منسب عن اللہ لا ہا

٦ لأن المفعول الذي لا يقل صورة شبيهة من حيث نوعها

لتحدث ما هو متصل ومن مفصلات ما هو متحد وبعد عدم ادرك هذا الفعل التركيبي والتفصيلي في الفعل الأساسي دليل صادق بنفسه به لا يمكنه ان يدرك دفعة واحدة ودمج واحد الشيء بحيلته بل يحتاج في ذلك الى افعال متعددة .

١٠ اما الموصلة فان تكون وصفاً للفظ وهو الاصل فيها ، واما ان تكون وصفاً لاشياء ، وهذا بعد ان التسع . فان الالفاظ لما كانت افعالاً هي المعبرة بوضوح عن صورتها عن معرفة ، كانت تحتل لمصوم . ومواصفة ولاشكك واتشكك من مفصلات لمصوم كما سترى . واما الاشياء ان عتدت في حد ذاتها وفي خارج عن نفسها ، فهي ايضاً متشعبة ويست متوسطة ولا مشتركة ولا مشككة ، وانه حصل لها واحد من ذلك لان الناس صطلحوا ان يصور للدلالة عليه شيئاً واحداً في بطن عاماً ، فلو اضافة في اللفظ L'UNIQUE - L'UNIQUE عندهم هي كون اللفظ لواحد المفرد موضوعاً الامر عام مشترك بين الكثير على اسوية ففهم على التورية ، اخرج اللفظ مشترك ومشكك كما سوف يتضح ذلك

وما انتواطات من الاشياء DIVERSA و DIVERSITAS فقد عرفها ارسطو بقوة - لاشياء التي تسمى متوسطة هي التي سب واحد عام وحقيقة الجوهر الموضوع له لاسم واحدة من كل وجه . قال «نفسى» دوماً تقوم بها هي كذلك في ذات

وقوه «سب» رده لا لاسم فقط بل كل جزء من اجزاء الكلام كالفعل ومشتقاته مما يمكن ان يوجد فيه التوطؤ اي المصوم المشترك به وقال «حقيقة الجوهر» مريد منه الحقيقة صورة الموضوع في العقل وهي طبيعة اشياء ومهته وهذا معنى قوه «جوهر» وقد اقر بذلك عن وجود الشيء احسن في خارج . فان القدس بوم «لما كان الاعتناء في كل شيء منصرف الى مريد صيغته ومهته ثم وجوده» وجب

بالصورة (الذهبية) التي بها يعمل الله على فلا يجوز ان يطلق عليه

ان معنى المصنوع في الاشياء متروكة بكون من جهة حقيقة الطلعة لا من جهة الوجود ، لان الوجود الواحد لا يكون الاشياء واحد من الانسانية مثلا اي ذات الانسان هي معنى اسم مشترك بين بطرس وبوس . واما الوجود اسمي بمعنى له لاسميه ب هو في بطرس غيره في بوس

ثم قال (حقيقة جوهر الموضوع له الاسم واحدة بعينها) مردأ بقوله « واحدة » ان المعنى القريب مفهوم من لاسم المتواطىء هو واحد وعنه في جميع الافراد ، بحيث ان جميع الافراد تشترك فيه على السوية كالحيوان المقول على الانسان والفرس . فالتشابه في جميع حيوان في فوات الانسان حيوان او الفرس حيوان . فتعيب على السواء . هو جوهر مشترك حسان .

وقال « الموضوع له الاسم » للإشارة الى ان لتواضع بين في طبعة الاشياء بل في اصطلاح الناس على وضع اسم عام لها ، على ما في العقل بعينها من جامع الشبه كقوله

وإن قد نرى ذلك فقد نرى ان كل الموطاة على ما قامه اربعمائة من صفات كثيرة يشترك في حقيقة واحدة بعينها . وعلم ان هذه الحقيقة الواحدة في تشترك فيها الكثيرون على السوية ، واعني بها معنى المتواطىء . واما ان يكون حبا و نوحا و فضلا و خاصة او عرسا . لان كل ما يقع فيه التوضويف كان ضرورة ان كان مرجعه الى هذه الحقيقة ليس غير .

وإن لما كنت لا يدرك . هو من الاستنتاج من مطلقاته وحب ان تكون الاسماء او الكمالات التي ينسب اليها هي نفس الاسم او الكمالات التي تصبدها من الخلق . وعليه فكل مثل هذه لاسم تصح نسبتها الى هذه المتواطىء . والاشارة الى ما تشكك في حقيقة توقف حله على معرفة ان ما هو ينظر الى حاله على متوطاة . مشتركة او مشككة ثم

الاسم المستمد من تلك الصورة إطلاقاً بالتواطوء . . إذ لعلنا اخذنا
مثلاً لا نحمل بالتواطوء على النار المتولدة عن الشمس وعلى الشمس .
ولاشياء التي افقه عنها فصورها بعد من ان تنبع نوع القوة
الالهية ، إذ ان هذه الاشياء مما تأخذ على سبيل التقسيم والتخصيص
ما هو في الله على وجه السهولة والتعميم (كما ورد في ٢٩ و ٢٨)
فمن ادّاه ليس شيء . نحمل على الله وعلى سائر الاعيان حملاً
بالتواطوء .

و ٢٩ ايضاً ان معمولاً وان حصل على نوع علته فلا يستوجب
حمل الاسم عليه حملاً بالتواطوء . لا اذ ، كنسب ذلك النوع نفسه
و تلك الصورة حسب نفس هيئة الوجود (لي هي عينها في
الله) . من اسم الله مثلاً لا نحمل بالتواطوء على البيت الذي
في صاعه لساناً وعلى الذي في مادة ي في حرج ، وذلك لان
صورة البيت لها في كلا محض هيئة وحوادث مختلفة .

وسائر الاشياء . وان اكتسبت صورة تأمة الشيء بالله (١)

من ياحد حسن من الاحسان خمسة لعمري شهود به وحلائمه شهوداً
متساوياً . لما ان الله هل هو علة للخلوقات بمعنى التوضو فقد حان لسان
عنه بانتهى واثته في البرهان الاول والى حيث شئت صفة هذا الخجل
بالتواطوء ان تكلم . الصورة حادثة في بطون ومعدن عذبة بالادب هي
بحسب النوع وهي وحوادث شبيهة بصورة التي جعلت فيها لغة . وما انه
هل يوحد او يتصور حسن او قبيح . شقوة فيه به والخلائق على
الواء فقد نقضه بالبرهان الثالث من هذا المعنى

(١) وهذا افتراض محال

• بها مع ذلك لا يكون حاصلة عليها بحسب هيئة وجود واحدة ،
 اد ليس شي في الله ألا وهو نفس الوجود الالهي ، كما تبين
 (ف ٢٣) وهذا يدل بكون في غيره من الاشياء .

فإذا يستحيل ان يكون شي . مقولاً على الله والاعيار
 بالتواطوء .

و ٣ ايضاً ان كل ما يقف بالتواطوء على كثيرين فانما هو
 امراً جنس او نوع او فصل و عرض او خاصة . وليس شي
 'يحمل على الله حمل الجنس ولا حمل الفصل' كما تبين في (ف ٢٤ و ٢٥)
 ولا حمل الحد ولا ايضاً حمل النوع استقوam من الجنس والفصل .
 ولا يمكن ان يعرض لله عرض كما تبين (ف ٢٣) .

وعليه ليس 'يحمل شي' على الله حمل العرض ولا حمل
 الخاصة لان الخاصة من جنس الاعراض .

ففي ادأ انه لا يحمل شي على الله ولا عبر بتواطوء
 الاسم .

و ٤ ايضاً ما يحمل على كثيرين بالتواطوء (١) فهو اكثر
 بساطة من كل واحد من الامرين ، ولو في اعتبار العقل على
 لقيل (٢) . وليس يمكن ان يكون شي أبسط من الله لا حقيقة

(١) قال المتواضع يخرج . نقلاً عن الاشياء ، لو التشكيك ، لان هذا
 لاحق قد لا يكون سبط من دهر ديق هو عيب بدالته لا على
 طبيعة واحدة في لافرد ان سبي عدد صانع كما وف ترى

(٢) المقصود بالتواطوء بكون احد من لافرد كما تنصح سبط من

ولا اعتد، فإذا شئ، يقال بالتواضع على الله والأعبد .
وهو أيضاً أن كل ما يُحمل على كثيرين من مواضع أم
يصدق على كل واحد على سبيل اشتراكه . فيقول إن النوع
يشارك في الجنس والنحس في النوع (١) وليس شئ، يقال
على الله بالاشتراك لأن كل مشارك فيه يعين بحسب مشارك

هو لاسان حيوان مثلاً من اجزاء معوية على حدة لاسان بالحيوان
هو في دمران دة سعد ودمرد . من مة دة فصل مية ي راقق وكد
في قول . بطرس . من مة لاسان معوية على بطرس بشوصو
هو في بطرس مع ردة لاسان مشحوة وخط حيوان من حيوان
الحق وكد خط لاسان من لاسان مكتوب بشخصات في بطرس
مثلاً د قذا لاسان حيوان و لاسان دنت ، و لاسان يمس
من حيوية حلا موت يقده على كل من دنت حقيق لوحدة
من دنت ، و كده مذكور على كل من قيس مشركه اي من حمة
من لاسان حيوان من دنت ، و حيوان في حيوية و غيبه فيكون
انواع لاسان قد ش كة في حيا . و كده و قد بطرس . من
فصل بطرس في في نوع لاسانية . لاسان حيوية و لاسانية
من في في دنت . في دنت . و في بطرس حيث حسب لاسان و بطرس ،
في لاسان كل حيوية دلا بطرس كل لاسانية و هذا معنى قول
المان حصولا حيا . لاسان على حدة من الحيوانية ،
و بطرس على حدة من لاسانية ، و لاسان دنت في حيوانية
سكان في من سكان ، و لاسان دنت في لاسانية سكان كمال
الاسان دنت و حوده . و لاسان لا يقصه شي من دنت دنت و حوده
الاسان

وهكذا يكون المحصول عليه حصولاً جرتياً لا حصولاً على قدر كل الكمال .

فوجب إذاً أن لا يكون شيء معولاً على الله وعلى سائر الأشياء .
قولاً بالتواطوء .

و٦ أيضاً أن ما يقال على بعض الأشياء قولاً بالتقدم والتأخر
فإن لمحقق به لا يقال بالتواضع ١١ لأن المتقدم يدخل في حد
التأخر كما يدخل في حد العرض الجوهر من حيث هو موجود .
فإذاً لو كان اسم الموجود يقال بالتواطوء على الجوهر والعرض
لوجب أن يوضع الجوهر أيضاً في حد الموجود من جهة الوجود
يقال على الجوهر (٢) وهذا من الاستحالة وليس شيء يقال
على الله وعلى غيره من الأشياء قولاً سواً في المرة بل قولاً

(١) وحدث من كل ذلك بالتقدم والتأخر في العلم بغيره على . هو
كذلك بالذات من قبل أن يقال على . هو كذلك بمشركة ، كأنه مثلاً
قوله يقال على الجسم متى هو له ذات من قبل أن يقال على
العدم لمحقق . بمشركته في حرارة النار وورد بقوله على ما هو كذلك
بالذات . أن مفهوم الاسم ، كأنه مقول ، هو نفس ذات الشيء نقول عليه
ذلك الاسم ، لا شيء ، جوعه ذات ، معارف به ، صفة نسوع . لا يكون
القول قولاً بالذات كقول الذات . سطرط سطر . والاسم مقول على
سطرط قولاً ذات ، لكن ليس ذلك لأن لاسانته التي هي الذات مدلول
عليه باسم لاسانته هي نفس سطرط ، وبه هي مقولة على سطرط لمشاركته
عنه فيها في حصوله عليه . ثم لا بد من ذلك على ما لا كل .

يقال عليه وما هو به كذا .

(٢) وحدث لأن . يقال قولاً بالتواضع مع التواضع .

ما تقدمه و شحرحه ان كل ما يقال عليه تعالى قد يقال عيوقولاً
بالذات فانه يقال له «موجود» كانه نفس الذات «وحد» كانه
نفس احودة وأما ما يحمل على غيره فانه يحمل من قبل اشارة
كم يقال سقراط نفس لا لانه نفس الانسانية بل لانه حاصل
على الانسانية.

وذا من ضل ان يفسر شي على الله ولا عبر قولاً متواصلاً

الفصل الثالث والثلاثون

في انه ليس كل الاسماء مطلقاً يقال على الله والمخلوقات قولاً بالاشارة المحض (١)

مقدمة حرف ١٠ (١٣) و ١٤

ويتضح مما تقدم ان ليس كل ما يُحمل على الله وعلى ما

(١) لاشارة محض هو لاشارة في لاسم فقد كثر - يوضحه ذلك -
ان مدرك الكلام في هذا الفصل هو مدركه في وضع الالهام للمعاني
وتمثاله في الالهام عليه وهذه مصفة كثيرة لاشكال خصوصاً في
العلم منها : حرف عند الالهام لاشارة وتشكيك على - حدث
الحدثات كآية حدث قبل - معرفة - لاشارة وتشكيك هي
- العلم بحدث يقع على - من كان - تارة لاهيت مدونها بل ان هي تارة
بورصة في كسبية من لاصيل في سائر العلوم (اه) - فتاء عليه يجدر بنا
ان نخلص لك ما يقوله الفلاسفة في هذا الباب فنذكره - بنسب للعام
نقول :

١ - الفلاسفة باعتبار وضعه للمعنى : قد ان يوضع واحد بعينه واما ان
يوضع للكثير فالاول هو خاص كطرس، وقد - يحمل وما شكل من
المعروفات - والثاني ان يوضع للكثير وحده واحداً او وصفاً متعدداً

سواء يُجسَّم بالاشتراك المحض، كالاسماء، التي تقع مشتركة بطريق الاتفاق. وذلك :

ولذلك، وهو في بعض المواضع مرة واحدة للدلالة على كثيرين، واما ان يكون مقصد من مجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع، كالخط ولشب مثلاً، ويسمى حينئذ جمع واسماً جمعياً، وهذا وان لم يكن باعتبار فرد المجموع وحرره، وكذا لا يقال على كل فرد من حرره المجموع، فهو مع ذلك قد يكون عاماً، بل مجموعاً مرة فرداً كما يتتبعه مثلاً، واما ان يكون

و، ان يكون وضع المقادير للكلمة وضماً، واما ان يكون واحد من واحد الكثير، ولا يشترك فيه واحد من الكثيرين، واما ان يكون مجموع المقادير مشتركاً فيه بين جميع واحدات الكلمة، شتى كـ «سورية» حيث خصصت على كل واحد من واحدات الكثير مشتركة فيه فلا فرق بين «سورية» على «سور» كصدق حسن على نوعه وانواع على فردوه، فهو معروف عندهم باللفظ المطابق او متوأم، وقد فرغ من شرحه في حاشية التي علقها على ف ١٢١، واما ان يكون وضع ذلك اللفظ مشتركاً تختلف فرداه في الطبيعة، ولكن يوجد بينهما نسبة، فجميع شئ صدق من هذه اللفظ عليهم، وهذا يسمى اللفظ المقول بالتشكيك، كما سوف نرى

واما اللفظ الموضوع وضماً، كـ «عددان»، كما يقولون، فهو اعم وضع دلالاته واما وضع الاصطلاح والعرف، فاقوسع، فانه قد هو كلمة على مثله وضع تارة للمصرة وتارة للذهب وتارة على الخبز، وهذا - بسببه مشترك بالاشتراك المحض، وقد عرفت - معروفان. فانه كانت بالاشتراك المحض هي التي اسمها وحدة عام ومشارك فيه واما حقيقة جوهر موضوع هي لاسم فهي مختلفة كل اختلاف

ولقد عرفت «حقيقة جوهر» ما شرحناه ذلك في حاشية سابقة - اي

١ لان الأسماء المشتركة بطريق الاتفاق لا يعتبر فيها نسبة لواحد منها او قياسه الى الآخر ، وانما حدث بالاتفاق ان الاسم الواحد يعينه قد نسب لاشياء مختلفة من الاسم الواحد الموضوع لواحد من لا يدل على رله نسبة الى الشيء الآخر .
 ونسب كذلك كل الاسم المنقول على الله والمخلوق ، د ان مثل هذه الاسماء لا تعتبر في عموم دلالتها ما بين العلة والمعلول من النسبة كما تقدم بيانه (ف ٢٩ و ٣٧) .

٢ وأما نفس شيء . فيحمل على الله وعلى المخلوق حمل اشتراك محض .
 ٢٢ أيضاً حيثما يكثر الاشتراك المحض فلا تعتبر ثم مشابهة في الاشياء للدلول عليها بتلك الاسماء ، وانما العبرة مقصورة على وحدة الاسم فقط . ولكن الاشياء ضرماً من نسبة بالله كما

٣ لطائفة مدلول عليها باللفظ الموضوع تحت جميعها واحدة ، فان معنى العين الموضوع للفاصلة هو غير المعنى المعلوم من نص العين الموضوع للذهب وهذا الوضع قد وقع بالاتفاق مع قطع النظر عما قد يمكن أن يكون بين تلك المسيمات المختلفة من النسبة والمثابة . وقد عرف ابن سينا للاشتراك بالاشتراك بعض دالة للفظ الواقع على عدة معاني من بعضها أحق به من بعض كآيات الواقع على ينوع . وعلى لغة البشر والدار .
 وهذا ما رده الماتن في هذا الفصل ٣٣ .

وعنه ٤ . يمكن من مدولات هذه الأسماء نسبة وقصة ولا مشابهة متطورية ، كان أنها بد اطلق على الله وعلى المخلوق لا تعينه شيئاً من معرفة الله . وكل يستحيل أن يستمد منها برهاناً على شيء . كما يقال على الله ، كما تقدم في بيانه الماتن .

تبين مما قدمناه في ف ٢٩ . فهي اذا ان رؤسها لا تحمل على
الله حملاً من قبيل الاشتراك المحض .

و ٣٠ ايضاً ادخلنا المقصود على كثيرين جهلاً بالاشتراك
المحض ، فلا يمكن ان نتأذى من معرفة فرد من الكثيرين الى
معرفة فرد آخر .

لان معرفة الاشياء لا نتوقف على مجرد الالفاظ بل على
حقيقة الاسماء ومعانيها . ولعلنا تأذى في سائر الاشياء
الى معرفة الالهيات كما تبين مما قيل (ف ٣٠ و ٣١) . فاذا مثل
هذه الاسماء لا يقال على الله وعلى لاغير فولاً بالاشتراك
المحض .

و ٣١ ثم ان اشتراك الاسم ينقص سياق التبرهن وانتهى
وعليه ف ٣٢ يمكن شيء . يحمل على الله والخلائق الا بالاشتراك
المحض كان من الممتنع ان يذهب به العقل من الخلائق
الى الله (١) .

وشهادات متكلمين على انه تصدع بصدق بقيض هـ .
وهـ ايضاً بـ حمد اسماً على شيء يكون غواً راطلاً إن

(١) لان كل قياس يذهب بذهبي صدقته وصحته لا يتلقى فيه
انطوائاً متعدي في حد الاوسط ، كما ربيت في منطق وهذا يمتنع في
الاعاطف المقوية بالاشتراك المحض كما لو قلنا كل كلب شبح ، وحمد الله
كلب ، فإذا سمع قدي أن حد لاوسط أي كلب لا يتحد معه الطرود
لاستمره في الكثرة بمعنى ، وفي المصري بمعنى آخر ، وهذا من المقاطعات .

كان الاسم لا يعيدنا شيئاً من المعرفة عن المحمول هو عليه . والاسماء
المقولة على الله والخلائق إن كانت تقول على صريح الاشتراك
للمحض فليست تعرفنا شيئاً عن الله . إذ إن مدلولات تلك
الاسماء إنما هي معلومة عندنا من حيثية قومه على اصطلاح فقط .
فيكون إذاً قولك عن الله أنه موجود وحده . . . كل
ذلك مما نقوله عليه . . . كل ذلك مما نعرفه .

ون قيل إن هذه الاسماء تسمى الله أنه ما ليس هو فقط
حتى إنه إذا قيل به شيء كان المراد بذلك أنه تعالى ليس من
جنس الخوادم وكذا في غير هذين من الاسماء . فحسب به حيثية
لا ند أن يكون اسم شيء مقول على الله وعلى المخلوقات
متصفاً على القليل في سبب الأسف عنده وهكذا لا يكون
هذا الاسم مشتركاً . لا اشتراك المحض .

الفصل الرابع والثلاثون

في باب الاسماء التي هي على الله وعلى الخلائق . نقول على صريح
الاشتراك .

فإن نقرر ما تقدمه (ف ٣٢ و ٣٣) حصل أن الاسماء التي

(١) تسمى الله على اشتراك
والمرقي يطلق عليه اليونان اسم
وكذلك تسميه اللاتين ولت

ومثل هذا الضرب من لجل التشكيكي يُعتبر تارة أن
الاسم أي رتبة التقدم والتأخر هي فيه واحدة من جهة
الاسم ومن جهة الشيء، وطوراً لا تكون السنة واحدة . فإن
رتبه الاسم تتبع رتبة المعرفة لأن الاسم دلالة المعرفة المعقولة .
فإذا متى وجد الذي هو متقدم باعتبار شيء متقدماً أيضاً في
المعرفة كان هذا نفسه متقدماً باعتبار حقيقة الاسم وباعتبار
طبيعة الشيء . انتهى . كالحجر : فإنه متقدم على العرض تقدماً
باطبيعة من حيث أنه عند العرض وتقدمه بالمعرفة (١) من حيث
أنه يوسع في حد العرض . ولهذا كان اسم الموجود مقولاً على
الحجر قولاً بالتقدم وعلى العرض قولاً بالتأخر وذلك باعتبار
طبيعة الشيء . وباعتبار حقيقة الاسم .

وأما متى كان ما هو متقدم من جهة طبيعة متأخراً من
جهة المعرفة ، فحينئذ لا تكون المشككات في رتبة واحدة من
جهة الشيء ومن جهة حقيقة الاسم ؛ كقوله الله التي هي في لأسباب
النافذة مقدمة رطبع على الله الذي هو في الحيوان تقدم

ودوحه الصوري في واحد من التشككات وهو الاصيل بها . وكل
الاسم قد اُصنق على عدة ملاقات لها ، أو لثمة لها إليه كما رأيت في بعض
الحجر والموجود في حاشيتنا مقدمة فيكون المراد بقول الله : شيء
متقدم على الله . الشيء . الثالث الذي صور مدون لاسم ثلثه بالاصالة .
وشرح هذا في ما يلي في متن تتبع

(١) يراد بـ " تقدم " معرفة الله بمعرفة الله في معرفة ماهية الحجر .

مدلين قوله " من حيث " . جوهر رطبع في حد من " .

أثبتة على المعول. ولكن ما كما لا يعرف هذه القوة إلا معلوم
كان أن نسبها من معنوها ومن ثم كان ما فيها قوة لشها.
لنقدم باعتبار رتبة الشيء وما باعتبار حقيقة الاسم فلفظة
صحيح يقال على حيوان قولاً - مقدم.

فكذلك إذا كان ما أدى إلى معرفة الله من بحقوقه كان
الشيء مدون عليه بالاسم مقولة عن الله وعلى سائر الأشياء
ثم هو ممدود في الله بحسبه (١) وما حقيقة الاسم مقولة
عليه من مدح أو ذم من الله حتى يستلزم من سائر
حالاته.

الفصل الخامس والثلاثون

في ن لاسم المكتبة التي يقال على ما نسب مفردة (٢)

حرفه من ٨ ١٣ ١٤ ١٥

ويذكر أيضاً مما قيل ن لاسم مقولة على الله من كتاب

(١) أي باعتبار أنه على الأشياء ، وأما إذا اعتبرنا الوضع فالاسماء
الموضوعة به على هي مقولة عليه من متأخر لأن وضع الاسم شيء تابع
لأدركه كما هو رأي وعنده من الاسم مقولة على الله وعن الخلاق
وهي مقولة على سبيل تشكيك في حيز سنة الخلق في الله عليها
وهذا كذا في المتن

وذكر هذا على ما في المتن من أن الحصة والشيء دفع
منه من نفسه في نفسه في

تدل على شيء واحد فليست مع ذلك مرددة لأنها لا تدل

أنه ليست مرددة وما لا يترتب عليه وهو مثل هذه الآية المقوية على أنه هي مرددة غير مرددة على شيء واحد في الله وتري حده في هذا المعدل وليس له شيء كثير من شيء واحد قد يعصي في الكتب وفي هو لا ولة فيه وري حل هذا في هذا المعدل وفي الآتي وهو

أولاً هو مردد بغيره أولاً لأنه ثم شيء مدلول به باللفظ ثانياً وشيخ وعلى ما هو في معنى في عدد فلاسفة هو المرددة وتوافقها وفي اللفظ هو تواجد عدد مبردين في العدد مبردة مختلفة ومتعددة على معنى واحد من وجه واحد في نفس واحد وهو عكس لاشية في نفس شيء هو كما رأيت وضع اللفظ الواحد وضعاً متعدداً ولا يترتب عليه لاشية مختلفة من كل وجه كالمثل مثلاً في مردد إذا لا يعنى معناه إلا إذا دلت اللفظ على شيء واحد واعتبار معنى واحد كقولنا يسوع المسيح في مريم أو سمعان بطرس ناس الرسل

ولأنه مقولة على أنه واحد كل مرجع دة الأخير إلى شيء واحد مع هو له مردد لا قرب شيء هو تصورات الفعل ثم مردد الفاعل أي هو كالات مختلفة محدودة مع مدونات فعلية هو متعدد وجه مدونات الكمالات وحدانية ولا بد أن يكون هي إلا علامات التصورات معروفة تكون مبرورة متعددة ومختلفة فليست مرددة الله لأن الفعل الذي يتأذى إلى معرفة الله من معرفة مخلوقاته يابس حيزه ما يرفعه من كمالات خلانقه الكثيرة نسبه ما في المخلوقات إلى علمه لأنه في حيزه من كمالات كبح مبرورة يكون في أنه على شرفه ما يمكن يكون من الفاعل والسر وعينه فلا تكون لأنه الكثيرة المعروفة على قدر حجة في معروفة ولاقت بها وقوى هو مدون لا قرب لأنه مبرور هو تصور الفعل لا يريد به

ولهذا كان ان عفت ، اذا ادرك عن شيء واحد اموراً كثيرة
ولا يكون ادركه كاد ولا رصلاً ولا وئدة لان ذلك الوجود
الالهى البسيط هذه صفته وهو بعض الاشياء بمكانه ان
يشده الله بصور متعددة كما سيجى في ٢٩ و ٣١ .

والعقل يجد متغير عن صورة في مختلفة اسماء مختلفة بحسب
فيسمى الى به وعنى ٥٠ في الاسماء التى يسميها اليه تعالى
م يكن مسمو به اليه من حيث الوجود وحدث ان الله يست
تصور من دونه وفي ذلك معنى شيء ، حذر من كل وجه .
وذلك لان مدون الاسم ليس وحداً ، بل الاسم يدل على
تصور العقل أولاً وقبل دلالة على شيء المعقول .

والمختلفة شبيهة له فكذلك لا في لسانه تعالى وهذه ان يفسر له
نظرات متعددة ومختلفة تسمى تلك لآلات مختلفة في اختلاف
فاداً نسبة العقل اليه تعالى اسماء مختلفة ومتعددة هي دلالة بصواته
تقع صادقة ، وتلك الاسماء لا تكون في دونه وفيه من ولا ماطلة
فان تصور العقل لا يجي ، خلا ولا وئدة دونه بصورة على غير معنى
اى خلا من كل مدون وهو لا ينفق هي وذلك لانه كما ان له احوال
الاسم تشبه حاله بكونه متعددة ومختلفة على به عتبه ومثابه
فكذلك يمكن ان يستحضر في هذه معنى نظرات متعددة ومختلفة
تكون تشبهه قليلاً ، وهذا منه ، وكما حذرنا ويجب ان
تعم حيزه ، لانه مسمو به على به وان كانت متعددة ومختلفة فليس
توجد في به تعدد ، ولا يشترط في به عتبه عن معنى الاشياء في
عنده ، ولكن مع . . في الشيء .

وذلك لأن عقبه وإن كان يتوحد في معرفة الله تتصورات
مختلفة كما قيل في الفصل لسبق قوله مع ذلك يعقل أن ما
هو نازح جميع تلك التصورات (أي تنفرد عليه) . هو واحد
من كل الوجود . وذلك لأن عقلنا لا ينسب إلى الأشياء .
بدرجة منه اوجه الذي يدركه كما أنه لا ينسب إلى حجر
الأممية وإن كان يدركه بوجه معرّف عن ذاته . ولهذا فإنه
يفضي بوحدة الشيء بواسطة تركيب اللغطي الذي هو عبارة
الاتحاد بالهو هو إذ يقول الله خير أو الخيرية وداوود في التأليف
اختلاف ما طرحه إلى مثل : «أوحدة طرحها إلى الشيء»
امدرك (فتح الز) ومن أجل هذا سلب قد يتصور عقب

هذه قصة بوحدة قدره هو واحد أو بوحدة هي في الله وهذا
دليل على ما هو في ذاته بوحدة ذلك مركب نفسي انه توحد في
معرفة تتصور من حيثين عبارة بديه ووجه خدي للتعريف في المعنى
بغيره من ذلك أنه على ما هو في ذاته لأنه في العقل قد درك
مع ذلك ان التصور في واحد عينه في الوجود قد قل «هو» (طاهرة)
أو مضرة عند الغرب) وهي كلمة في (الحاد كارب في منطق

ورتيح من العقل بوحدة هي كلمة على حكمه لا
سب في موضوع حكمه . فم من جهة من عدد تصورات ووجه
ذلك الشيء . كما يدرك في حجر أممية وما من ما يقول . الله
والخروج في وجود وهو في ذاته سبق فادأ ثبنت القضية التي هي
في صدها وهي . بغير شيء بقوة على أنه قولاً بتركيب والتعصيل
يكون صدقة لا وجه تكذيب من هذا الفصل . كان الله بقوة عليه
في غاية الوحدة وبساطة وهذا وجد وعلمه .

قصته متعقبة بالله مع دلالة على الاختلاف باقحامه حرف آخر
فيه كأن يقول « خيرية هي في الله » لأن في هذا القول
ابصار شارة الى اختلاف نسيب الى العقل والى وحدة يجب
ترجيحه الى شيء .

الفصل السابع والثلاثون

في أن الله خير

١٠٦٠١

ومن كمال الله الذي ورد، تبارك في ف ٢٨ قد يستدل على
خيريته تعالى وذلك :

(١) بعد أن بين كماله بخدمته من غير بيان كماله بالتعقيب بحث
أولاً عن الكمالات المتعقبة بالخير وهي حذرة بمعنى ووحديته ولأنه فيه
في هذا الفصل وما يليه وبحث في ١١ قد بينه عن الكمال المتعقبة بعمل
في حيل . قد رتبها لهم ما في في من يقول
أن قد مر في حثية مقدمه أن كمال كل شيء ١٢ هو كونه على
أحسن حال بمعنى أنه يوجد حصة به حصة به على حكمه يتم له
كل كمال لا من حذره على ما هو وحيد فقط بل على كل شيء
لكم حصة من العمل وحسنه وهو له وحده به وشاكي وبرة
محصورة على قصته البرقة به كماله من نصيبه لأدنى ومصلحة
و القوة الطبيعية . لا بعد حسن وجوده في حصة برة ولا فيه نقص
لا نصيبه كماله . هي في تحمل صحتها وقلة حيزه وخير
يكون كمال الشيء بمحصوره على اعادة المدة هو لها وهي اما فله واما ما

من احسن منه كامل ومعد كل كل شيء انما يشتهي كماله على
انه حيرة خاص . وقد تمس في فصل ٢٨ . الله كامل فإدأ
هو حير

و٢٠٠ ايضا قد تبين في فصل ١٣ انه يوحد محرك أول
غير متحرك وهو الله وهو يحرك تحريك المحرك الذي لا يتحرك
الشيء . ومحرك كدلت في تحريك تحريك متشوق .
فان الله يد لانه محرك الأول غير المتحرك وهو متشوق لأول .
وذلك يشتهي شيء على نوعين إما لانه حير وإما لانه يصير
حير . وأوصها هو الذي هو غير لان ما كان حير طهر لا
يحرك معنى في ذاته بل ما هو عليه من شبه الخير وصمد
وأما الخير الحقيقي فإنه يحرك بداته .

و٢٠١ استهي لأول الذي هو الله هو حير حه
و٢٠٢ ايضا الخير هو ما يشتهي الجميع وقد احسن ميسوف
بدكره هذا القول انصاف في في الاخلاق وكل يشتهي وجود
بالمعنى بحسبها يلائم صيغته بدليل ان كل شيء له صفته
طبيعته عن الفساد .

فالوجود إدأ بالمعنى هو ما تقوم به حقيقة الخير (١)

(١) كون لوجود . نعم تقوم به حقيقة خير . شبه ان خير مني
على اكمل . والثاني . لا يتم في الكمال . م . لكن وجود . نعم ثم لان
الحق هو . شبه . جميع . لا يشتهي ش . م . لكن . م . م . م . م . م . م .
شبهة . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م .
مشتبه . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م . م .

وعليه فعدم تعدد لدوة من العمل نحل فيها الشر الذي
هو مقاس الخير كما يتضح مما قد عيلسوف في ك ٩ من
الأمثبات ١ والله هو الوجود - عمل لا بدوة كما تبين في
ف ١٥ وقد الله هو خير حقاً .

و ٢٠ أيضاً إن إرادة الوجود والخيرية إن مصدرها
الخيرية ١١٠ ويتضح لك ذلك من ضيعة الخير : من حقيقته في
مصدره من خير كل شيء تنقضي لطبيعته أنه هو عمله ونكاته ، وكل
شيء أنه يعمل لأنه يعمل ، وهو إذا من فيض الوجود والخيرية
على ما سواه ، وهذا كان سواء الكمال أن يمكنه إيجاد شيء
نفسه كما يصح من قول أرسطوف في ك ٤ في الآثار العلوية .
وأن كونه معنى خير وحقيقته شيء صدق ذلك ، فلا حقيقته
اخير ذاته مهد وهو أن يكون منتهى ، وما هو منتهى فهو

١ - قول الأشنع وهو خير فيض منه ومشارك فيه غيره يرد
، معين على قول كثره : وهو معنى معينة ، وإليهما معنى المابة
، معنى معينة ، فذلك في قول خلاق بسعته ولادة ، فذلك
، في خلاق مبالا مدغم في عمل بعضه في إيجاد الشيء هـ ،
أنه نوع غير شيء عام في جوهره ، ولا ، بل في الأعداد
حورب بل لحدوث تجويز في ذلك ، وكذا العمل يعمل في غيره فضيلة
و ٢١ معنى أي : فلا حقه من شيء ، بل من ضعه لأشياء
انه يستحيل الشهوة في حصوله عليه أمثلة مئة نسبة في أن من نفسه
ثم علم أن من حيث كانت له وسه خير محض من كونه واحد
الوجود ، لا يحد شر ولا نقص ، ثم يصيب في حيث خيرة أنه عمل كل وجود
، حيث مقده ، قدم في لعدة

عنية ، ولعنه تحرك به على العمل ، ومن اجل هذا يقال كونه
 لشيء هو كونه حواد نفسه وفيما هذا ، وهذه الاوصية تصليح
 له تعالى قد اثبت في ١٣ ن الله عنة وجود ما سواء ، على
 انه الموحود بدانه الواحد الموحود ، وذلك في حيز حقا .
 وهذا قبيل في عدد ١ مرموز ٧٢ مـ حيز به اسرائيل
 لاطهر القلوب وفي عدد ٢٥ و ٣ مـ حيز هو لرب مـ
 برحونه نفس التي بطنه (اية ١) .

الفصل الثامن والستون

في مـ هو مـ حـ مـ

١٠٠٠

ومما قدمه قبل الفصل ان مـ حـ مـ هو نفس
 حيز مـ ودين

أ (ان الموحود مـ مـ في كل شيء حيز مـ شيء ١)

١ مـ كونه وجود شيء مـ مـ في ذلك شيء مـ مـ مـ
 قد مـ في العمل مـ مـ وهو مـ مـ شيء مـ مـ مـ مـ
 والحمد ، وذلك شيء مـ وجود مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ
 اي حيزه وذلك ثم مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ
 مـ حيزه ومـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ
 حيث وجوده مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ
 ولا الحكمة لا يكون حكيم مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ
 على مـ مـ حيث مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ مـ

وله من فقط هو وجود . فعل . حيث هو نفس وجوده كما
 انصح من ف ٢٢ . فإن هو نفس الحيرية لا خير فقط .
 و ٢٠ ايضاً لأن كل شيء . هو حيرته كما نراه في
 الفصل السابق ٣١ . ولكن الوجود لأفنى لا يقتضيه كونه له
 لزيادة شيء عليه ، بل لأنه من حيث هو مداند كامل كما نراه
 في ف ١٢٨ . فإن حقيقة أنه مست شئاً مريداً على جوهره
 بل جوهره نفسه هو نفس حيرته ١١ .

لا يصدق على شيء . لا من حيث . حيث شيء . جوهره . من .
 من . ف ٧ . من . لا حيث . وجود حيرة . ولكن الوجود
 حيرة الوجود . ووجود شيء لا يفرقه عنه ، لا عدم جوهر ولا عدم
 شيء . الجوهر . بل هو نفس الجوهر . و . كان . فعل . فعل .
 و ٢٠ . بل فقط هو الوجود . فعل . بل هو نفس وجوده . فعل .
 نفس حيرته . ولا يرد . مرتين تشبهى واحدة وهي غير حيرة .
 لأن . تشبه . تصور . هو حيرته في وجوده . لا يشترط
 إلا يكون له حقيقة . فعل . كما سبق في مسألة شئ . حيرة .
 وهذا دليل على .

(١) كي تعبر قوة هذا الجوهر . حيث أن حيرة أو اختلاق حيرة ،
 قد حدثت من الوجود . كما نرى . في . ثلاث .
 حيرة . كمال . وهذا هو . وجود . وحدث .
 حيرة عام . وهذه الحيرة . وجودها النوعي ، قالناو مثلاً تحصل
 على هذا الحيرة . كمال . حيرة . جوهرية . وهذا الحيرة من
 كمال . حيرة . حيرة . حيرة . حيرة . حيرة .
 حيلات . حيرة . حيرة . حيرة . حيرة . حيرة .
 حيرة . حيرة . حيرة . حيرة . حيرة . حيرة .

الفصل التاسع والثلاثون

في ما من جنبل - يكون فيه شر

وَمَا قِيلَ قَرِيبًا يَتَصَحَّحُ بِجَلَاءِ نَ لَمْ لَا يُمْكِنُ نَ يَكُونُ فِيهِ
شَرٌّ. وَذَلِكَ

أَنَّ لَاحِدَ وَحُودٍ وَخَيْرِيَّةً وَكُلَّ مَا عَمِلَ بِذَلِكَ (١٧) لَا
يُطَارِحُهُ شَيْءٌ مِمَّا هُوَ خَارِجٌ عَنْهُ، وَفِيهِ كَيْلٌ لَشَيْءٍ لَدَيْهِ يُوَصَّفُ
بِأَنَّهُ خَيْرٌ بِمَكْنٍ نَ يَكُونُ لَهُ شَيْءٌ خَيْرٌ عَدَا «وَحُودٍ وَخَيْرِيَّةً»
إِذْ لَا مَرِيعَ مِنْ نَ مَا هُوَ عَمَلٌ كَيْفًا مِنْ الْكَيْلَاتِ، يُجَنَّبُ فِيهِ
كُلُّ شَيْءٍ خَيْرٍ كَمَا نَ مَا هُوَ حَسْمٌ بِمَكْنِهِ أَنْ يَكُونَ نَبِصٌ وَحْدًا؛
وَكُلُّ شَيْءٍ آتٍ يَحْصُرُ فِي ضَمَنِ حُدُودٍ حَقِيقَةٍ نَحِثٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ
يُقَالَ دَحْوَانٌ شَيْءٌ حَتَّى عَلَيْهِ (١٨). وَلَقَدْ هُوَ حَبِيبَةٌ لَا حَرَّ

(١) «وَمِنْ أَلْحَثِ هِيَ عَلَى شَيْءٍ يَحِثُّ دَعْمُهُ لَا» لَا الْإِدَّةَ
لَا شَيْءَ لَا دَعْمَ سَوَاءٌ يَدُ سَكَنَةٍ عَلَيْهِ

(٢) «نَ لَاحِدَ وَحُودٍ وَخَيْرِيَّةً» نَ لَاحِدَ وَحُودٍ وَخَيْرِيَّةً
كُلُّ حَكْمَةٍ مَثَلًا وَخَيْرِيَّةً وَهُوَ شَيْءٌ كُلٌّ

(٣) وَذَلِكَ أَنَّ لَاحِدَ وَحُودٍ يَتَصَحَّحُ بِجَلَاءِ نَ لَمْ لَا يُمْكِنُ أَنْ
يُطَارِحُهُ شَيْءٌ مِمَّا هُوَ خَارِجٌ عَنْهُ، وَفِيهِ كَيْلٌ لَشَيْءٍ لَدَيْهِ يُوَصَّفُ
بِأَنَّهُ خَيْرٌ بِمَكْنٍ نَ يَكُونُ لَهُ شَيْءٌ خَيْرٌ عَدَا «وَحُودٍ وَخَيْرِيَّةً»
إِذْ لَا مَرِيعَ مِنْ نَ مَا هُوَ عَمَلٌ كَيْفًا مِنْ الْكَيْلَاتِ، يُجَنَّبُ فِيهِ
كُلُّ شَيْءٍ خَيْرٍ كَمَا نَ مَا هُوَ حَسْمٌ بِمَكْنِهِ أَنْ يَكُونَ نَبِصٌ وَحْدًا؛
وَكُلُّ شَيْءٍ آتٍ يَحْصُرُ فِي ضَمَنِ حُدُودٍ حَقِيقَةٍ نَحِثٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ
يُقَالَ دَحْوَانٌ شَيْءٌ حَتَّى عَلَيْهِ (١٨). وَلَقَدْ هُوَ حَبِيبَةٌ لَا حَرَّ

فقط كما تبين (ف ٣٧ و ٣٨). وذا لا يمكن ان يكون فيه شيء من حيزية . وعليه يستحيل ان يكون فيه شيء شئ .
 و١٠ عاماً كمن ما كمن ما في لذات شيء يتمتع . يكون لذات شيء ما دم شيء على حده . كما انه لا يمكن ان يكون لاسان الانطق . للاحاساس . بعض لاسان . يكون انسان . و لذات الالهيه هي نفس العيزيه كما تبين في الفصل المتقدم . وذا الامر الذي هو مقل لتعير يستحيل ان يكون له محل في الله ما يعلم وجوده تعالى . وهذا محال لانه سرمدى كما في (ف ١٥) .

و١١ تبين ان كان الله نفس وجوده كمن من المنع . يقبل عليه شيء . بشر كذا . كما تبين ذلك من الدليل المتقدم في الفصل . (ق ١١) . فاد لو جاز ان يقبل عليه شيء قبل عليه لا مانع . كما ان يقول بذات (١٢) . ولكن بشر لا يقبل على

هو . وهو . فبشر . كما ان يكون فلا . مع من . يكون محال . كما ان يكون شيء .

(١١) " حيث قل . وجود لا يقبل شيء . لاسم . وذا كذا " .
 لا الوجود . فبشر . شيء . ي جرح . فبشر . شيء . وذا . كان وجوده .
 شيء . شيء . يكون . هو وجود . ي احضروا . وذا . وجود .
 يكون . فبشر . وذا .

(١٢) لا . لا . شيء . في شيء . هو . وجود . وذا . شيء .
 لثبات . وذا . وذا . شيء . فبشر . لانه . وذا .
 فيه شيء . وذا . وذا . شيء . فبشر . وذا . شيء .

فالشر اذاً هو في كل شيء قسري وذن طبيعة ذلك الشيء،
من حيث هو شر له، وذن كان في الاشياء امر كنه قد يمكن ان
يكون طبيعياً لاشيء باعتد رشي له (١) والله ليس مركباً وليس
يمكن ان يكون فيه شيء قسري او ذن لطبيعة كما تبين
في (١١٩) .

فذن من يمكن ان يكون في لله شر.
٧٢ على هذا ايضا تقوى شهادة الكتاب لمقدس فقد قيل
١ في عده ٥ ف ١ من (س يوحنا لاوي ١) ان لله نور وليس فيه
شيء من الظلام . وفي (١ عده ١٠ ف ٣٤ من ابوب ١) حاشي
لله من الحق وللقدير من خور .

الفصل الاربعون

في ن . هـ هو خير كل شيء (٢)

١٨٠٧٢١

ويضا بدس م سلف ان لله خير كل خير . وذن .

(١) قول لم . هـ . وذن كان شر في لاشء امر كنه قد يمكن ان
يكون طبيعياً لاشيء اي شيء هـ هـ قد مثل عليه الترح فل : دث
كلمة د اعني و عرج . لان المعنى يكون طبيعياً في من و عرج في . حل ،
لان اعين ورحل واحد كدث منه حقة . ومع دث ومعني و عرج شر
لامه عده هـ يجب منه حقه

(٢) بعد ن عرج من كلامه على حقة هـ يوحنا لاجلاق حد
د بحث بها من ورحل هـ ف اي حقة الدية فقل انه خير كل خير

و ٣٠ يضا لما كان كل مشتبه ائنا يشتهى من احد اعداء
و كانت حقيقة الحبر ونة هذا هو به مشتبه وحب ان كل
شيء بما يقال له حبر اما لانه عليه و معد لي اعداء و ذ
لفظة القسوى هي التي من بسند اجمع حقيقة الحبر و الله
هو اعداء قسوى كما سبق ذك في ف ١٧ من ٣ من
مواضا هذا .

ومن ثم كان ان ارب و وعد موسى رؤيه نفسه ول له
اني ربك كل حبر (خروج ٣٠) و ١٩ و ٢٣ وفي عدد ١١ و ٧ من
سفر احكامه (عد ١٠) و ذك و ذك و ذك و ذك
من الحبر و ذك من لدم حتى لا ينجس .

الفصل الحادي والاربعون

في ما هو من لاصه

ح ١٠ م ١٠ ١٠ ١٠ ١٠

وي قيل قريب يستند على الله هو الحبر الاعظم وذات
١٠ لا الحبر الكلي بفصل كثير كل خير حربي كما
ان حبر الامة افضل من حبر الفرد (لو حد ١١) لان حبرية الكلي
و كما بفصل كثير حبرية اخرى و كما له .
والخيرية الالهيه هي باقياس اي سائر خيريت كخبر الكلي

(١) قاله ارسطو في ك ١ من علم الاطلاق و ١١ عدد ٨

الى الخير اخري لان الله خير كل خير ، كما نين في الفصل
الاسم . ودا الله هو خير الاعظم .

وآيضاً لان ما بعد بدات ما يقى بوجه حق (١) .
هو مقول بالاشتراك . والله هو خير بذاته وما سواه فقير
بالشركة والاشتقاق كما يثناه في ف ٣٨ . فاذا الله هو الخير
الاعظم .

(١) الحق . فصل لتفصيل من حقيقة وهو من حصة وحقيقة .
حقيقة التي . و . حصة الحق . ولاري كون شيء مطابقاً للذهن
وهذه نسبة على بوحود فكر . كل اكل وجوداً كان اكل حقيقة ،
وعلى هذا يكون هذا لاحق ولفظ الاكل بمعنى . ولما حقيقة القول
فكون القول مطابقاً للشيء . فقول عليه كقولك الله موجود فان هذا القول
مطابق لواقع لان الله موجود حقيقة . فقول حصة هذه ان قول
الله . فان بدات كالحكمة مثلاً وحقيقة دا وص كل وحدة
من قائمة بدات . فاما هو مقول بوجه الحق مما هو مقول بالاشتراك . هذا
القول صدق بالمعنيين . ان على معنى الاول ولا . يوجد شيء وجود
بدات . ووجوده في كذا منه في . هو وجود بالاشتراك والاشتقاق . مثلاً
ان وجوده في اكل اكل منه في فيه ن . وكذا حكمة
وجوده في ما هو حكمة اكل منه في من او فيه حكمة . وهذا
بين ومن هذا يتبع ان صدق قول الله تعالى لاحق للشيء . وذلك لانه
واضح ان هذا الحكمة على من حكمة لاحق وصدق وجه
من قوله على من حكمة لانه مقول على حكمة
بمتابعة كونه على متبوعه كل على كل

و٣ أيضاً ان كل ما كان الاعظم في حسن حس (١) من
أفراد الاحتاس، قائماً يكون الملة لجميع ما يتدرج في ذلك احس،
لان العلة أفضل من المعلول، ولكنه قد تبين في الفصل السابق
ان جميع الاشياء ان تأخذ حقيقة حيزها من الله، قد الله هو
الخير الأعظم.

و٤ لانه كما ان ما كان اشد بقاءً يكون من ممرحة
للسواد فكذلك ما هو اشد خيراً هو من ممرحة من.
والله في اقصى البعد عن ممرحة شر لان شر لا يمكن
ان يكون فيه لا فاعمل ولا عود، وعدا به، ففصاه صاعته
كما تبين (١٣٩) هو اذ خير لا اعظم ومن ثم قيل (١٣٩)
ف (٣ ملوك ١) ليس قدوس مثل الله

المفصل الثاني والاربعون

في ان الله واحد (٢)

و١ من ١١ - ١ من ١١ من ١١ من ١١

فاذا تقرر ما سلف يتضح جلياً ان الله ليس يكون غير

-
- (١) المراد بلفظ الحسن لا الحسن بمعنى الخبيث، بل كل مط عام
يستغرق معه جميع ما يصح به وقد مر شرحه في و ١٣٩.
- (٢) ان لم يتر في بحث في كالات قد تم يتبع ترتيب في الوجود من
ترتيب في المعرفة، فتقدم (حضان) على (خبرة) لاسا من معرفته كما ان الله

واحد . اذ انه يستحيل ان يكون اثنان وكل واحد منهما
الخير لا عظم . فـ م يوصف باسمي وسمه من الوصف ليس
يوجد لا في واحد ١١٠ فقد وثقه هو الخير لا عظم كما نسين
(ف ٤١) فإذا الله واحد .

و ٢٠ قد سيرا ٢٨ ان الله كامل بكل نوع من الكمالات
بحيث لا يفوته شيء من الكمالات . فإذا لو كان آفة كثيرون
لوجب ان يكون الكثيرون هذه حدهم من الكمالات . ولكن ذلك
مستحيل . لانه لو كان كذلك وحدهم بحيث لا يفوته كمالات
من الكمالات ولا يدرجه شيء من المقدر ، الامر الذي يشترط
ضرورة في كون الشيء كاملاً بتضيق الكمالات ، لما وجد ما يتميز به
الوحد منهم عن الآخر . (٢١) وقد استحيل وضع آفة كثيرين .

لستدل على حاشته ، ثم عقب البحث عن الخيرة بالكلام عن الوحدة لانه اذا
عرف ان الله هو خير لا عظم عرفنا ان الله واحد . كما يتضح لك من
هذه .

(١) لان م يوصف بوجوه من افضل ما هو من صفات وصيته
على الجميع ، وهو قد رشح من الجميع بانه افضل من الجميع ، و
يكون افضل من الجميع ، ولا افضل من الجميع . وعليه لما كان الله هو
الخير الا عظم . تعني انما هو المطلق ، اي ان خيريته تفوق كل خير لوقد لا
حد له ، كان لا يكون الا واحداً .

(٢) فلو وحد في الاله الواحد ، يتذكر من الآخر لكان ما ذكر
به عنه اما كدال من الكمالات ، وبمقتضى ذلك كدال واحد به الكمالات
منه يعسوب اني فليس اني كمي الكمالات ، فليس انه ، وان مقتضا
فليس الله . لان به لا يقتضي فيه ، وبما قلنا مقتضى ما اعترضه في

و ٣ أيضا ما يكفي صفة وضع شيء واحد، والاحسن
والاولى ان يتم صفة وجوده من ان يتم كثيرين وضم الاشياء
هو على احسن حال يمكن ان يكون عليه (١) لان قوله في

التي كانت هات من الامثلة مائة ١٠٠ مقول وما سمع من احد
ذين كان واحد منهم في جميع الامثلة مائة مائة بحيث يكون
ومثله ١٠٠ وكنهه متعاين بمقدار فقط وجوب ان هذا هو
هنا لانه لو كان الاثر لا يحد لا بمقدار فتعني ذلك
لاقتد ان يكون حسه في وجوده شيء خارج عن حقيقة
به ندره عن ذاته، كما ينشأ من ان يكون شيء واحد
بما ان يكون مثله في نفسه فيكون له في ذاته
عدد اقصية قد يكون بحدود من حدوده
وشأنه ان يكون في ذاته من ذاته من ذاته
وهو سبب التوسيع والمكان في وقت وجوده وكل شيء لا
يكتسب بمصروفه بل بغير شيء من معنى وكل معنى موجود بمكان
وحسين، فهو متعلق بشيء من ذاته من كماله وواقع اطلاق
واجب الوجود وكل امر معنى ولا يجوز ان يتعلق لا بداهة
فلا يخاف منه بمقدار قد يتصور ذاته مثل الان لم يكن بمقدار
الذي في ذاته من ذاته ان يكون له وجود اوجود وهذا
موجود في ذاته من ذاته من ذاته

(١) قوله ايضا لاشي هو على احسن حال يمكن ان يكون عليه
معناه ان لاشي بمقدار في حال شيء هي عليه، انما هي من انشأ
والاشياء بحيث لا يمكن ان يكون على احسن حال بمقدار لان كل الاشياء
حاصلة على اشكال مقادير من معنى التوسيع لانه لا يتصور
بغيره، لان لا يمكن ان يوجد شيء من غير ان يكون لاشي حادثة
كما لا عارضا فوقه (كما في شرح)

الكمال التي هي في الاشياء لا تنقصها قوة الماعل الاول بل هي محصورة بها (١١) وكفى بترجيح الاشياء جميعها الى مدلول واحد إنتما صحتها فإدأ لا يجوز وضع مبادئ كثيرة .

وإن أيضاً يستحيل أن تكون حركة واحدة متصلة واحدية على قياس مطرد صادرة عن عدة محركين ، لأنهم إن حركوا معاً فلا يكون ولا واحد منهم اهرك الكمال العلة المحركة الكاملة ، بل يكون جميعهم منزلة بمحرك واحد كامل ، الامر الذي لا يكون في المحرك الاول ، إذ ان الكمال متقدم على القس . وان يحركوا معاً فيكون كل واحد منهم يحرث تارة وطوراً لا ، بلزم عن هذا ان الحركة لا تكون متصلة ولا معتدلة أصراً . فان الحركة المتصلة الواحدة تكون عن محرك واحد . ثم ان اهرك الذي لا يحرك دائماً ، فتعريكه يكون على عبر قياس مطرد ، كما يظهر في الحركات السعوية التي تكون الحركة القسرية وبها مشتدة في ابتدائها متناقصة في انتهائها ، وما لحركة الطبيعية فهي بالعكس .

والحركة الاولى واحدة ومتصلة كما اثبت ذلك في الاسفة (في ك ٨ من طبيع) فإدأ يجب أن يكون محركها واحداً .

(١١) يعني بقدرة ماعل الاول الذي هو الله ، عطت كل شيء .
بشأن مدته ذلك الشيء . وما يلحق بتلك الذات ولا لم يكن شيء ذلك الشيء . ولا تم له كمال طبيعته وهذا معنى قوله : قوة الاشياء الى الكمال لا تنقصها قوة الماعل الاول .

وهو أيضاً هو جوهر الجسماني معدناروحي، عداده إلى حيرته
 لأن الجوهر لروحي هو حيرته لأفصل التي برع جسماني إلى
 التشبه بها، إذ أن كل ما هو موجوداً ثانياً يشترك، هو لأحسن
 بقدر طاقته، فإننا نرى أن جميع حركات الخليفة الجسمانية مرجعها
 إلى حركة واحدة أولى، ليس حركة أولى سواها، ليس يكون
 مرجعها إلى من وجهها، وهذا، خلا الجوهر لروحي الذي هو
 غاية الحركة الأولى ليس جوهر آخر، لا ويكون مرجعها إليه،
 وهذا الجوهر إنما هو الذي نسميه الله.

بإذ ليس يكون الله غير واحد (١).

وهو أيضاً أن الحركات لا تتصل ببعضها مع بعض لا يتم
 انتظام بعضها إلى بعض إلا لانتظام جميعها إلى شيء واحد، كما أن
 انتظام أفراد المسكر بعضهم إلى بعض لا يكون لانتظام كل
 المسكر إلى شيء واحد، وذلك لأن قوى الحركات في نفسه
 وحده لا يمكن أن ينت عن صفة واحدة من حيث هي متحدة،
 بل أن هذه الحثية أي كون صفتها متحدة لا يكون إلا أولى

(١) هذا البرهان هو الذي جاء به أرسطو في كتابه من الطبيعيات
 و١٢ من الأسماء حيث جاء به في كتابه الجوهر لروحانية كده
 حركات الهوائية، فبين أن كل جوهر جسماني هو معدن جوهر روحي
 إعداده إلى ما يبرع بحركته في تشبهه به لأنه أكل منه، وعليه فكل
 مرجع كل حركات الهوائية إلى حركة روح واحدة، وكذلك مرجع الجواهر
 لروحانية إلى جوهر واحد هو الله، وتبين من ثم أن صدق برهان الماتن
 متوقف على صدق برهان أرسطو، فتأمل.

منشأ لزيادة تبيينه، ولا يحصل لها أيضاً ذلك التوافق عن الانتظامات
 المتخالفة. لا متبع ان تصدق تلك الانتظامات المختلفة من ثبوت
 نفسه ترتيباً واحداً، حال كون متعده، وعليه فإما ان يكون
 متعده ككثيرين بعضهم في بعض حادثاً بطريق العرض، وإما ان
 يجب رد كل ذلك الى معظم واحد أو يهي، جميع
 الاشياء ويوجهها الى الغاية التي يقصدها، وجميع اجزاء هذا العالم
 تنسق معظم بعضها الى محض بحيث يعاين بعضها لبعض الآخر،
 كما ان الاحكام السطوية تتحرك عن علوية وهذه من خواص
 غير الجسميه كما تصح سلف ١٣ و ٢٠. وبسبب هذا الانتظام
 حاصل بطريق العرض لان حصوله دائم وفي لكثير منها.
 وهذا ليس يكون لحد العالم كله سوى معظم واحد ومدير واحد.
 وليس عام آخر غير هذا فإدأ لا يوجد كل هذه الاشياء
 الا مدير واحد نسيه الله.

و ٧ ايضاً لو وجد اثنان وكل واحد منهما واجب الوجود
 لوجب ان يشترك كلاهما في معنى وجوب الوجود، وهذا يجب ان
 يتحلق في شيء، يضاف الى احدهما او الى كليهما، ومن ثم وجب
 ان يكون احدهما او كلاهما مركباً، وليس مركب يكون واجب
 الوجود بذاته كما تبين (ف ١٨).

فيستحيل ادأ ان يوجد كثيرون كل واحد منهم واجب
 الوجود، وهكذا يستحيل ان يكون آفة كثيرون. (١)

(١) وسبب هذا قوله في الراهين نسيه وفي قول ابن سينا الذي

ثم ان عرضها مشتركين في واجب الوجود ، فالذي يختلفان فيه اما ان يكون شرطاً على وجهه ، في تمام وجوب وجوده ولا .
فان لم يكن شرطاً لازماً كما ادّ شئت عرضاً لان كل ما
بطراً على الشيء ولا يؤثر في وجوده شيئاً فهو عرض فيكون
اداً لهذا لعرض على وجهه العلة . ان يكون هي الذات التي

ذكره في حاشية السبعة وحاشية دلت لا يبين دا اشتد في
وجوب الوجود، فمن الضرورة لا يختلف شيء، بمعنى وجوب الوجود، والآن
يكونا اثنين اذ كيف يمكن لا يكون مهيبة المعروفة عن مددة هي
بمعناها، والثبات لا يكون، ثبات لا اساس بمعنى واسباب حصول
للمعنى واسباب توسع وكم ووقت والزمان، فلما كان الاثنان على
قول المخصوص لا يمكن بمعنى وجوب ان يتغير شيء غير معنى، وبمعناها
شيء، على معنى محذور، مدورة متعالي، ثبات شيء، من الاسباب، فلا
يكون واحدا، هذه ولا واحد، هي وجوب الوجود، ثبات، هذا فضلا عن
ان فرض وجوب الوجود، هذه لا يبين، ثبات، وجوب الوجود، بوجوب
مشاركاً فيه وهذا دليل لا وجوب واحد، يكون، حيد، مركب من
بمعنى نعم ومعنى جحد، هذا ليس وجوب الوجود، لا، يمكن وجوب الوجود
مركباً، وان قيل لا وجوب الوجود من هذه بمعنى كليها بل دخل
في الماهية او لآثارها وشرائطها، فتعني مدونات الوحدة من ذلك على
حاشية كما يتضح مما يلي وان من رشد هذا دليل في توحيد مبدء به
ان سببا وليس هو مبدء حيد فلاسفة لا يبين، مددة، ثبات، حيد به
(النهاية)

ثم لا بد من في ثبات استعالة وجود المين واحي الوجود بهن دقيق
اشبه بمرهان القديس توما فراجعه ان شئت في ق ١١ من ترحلت الارضية
نحو وجهه ٨١ حيث ينبت وحدة الله اي وحدته .

هي لو حب الوجود واما ان تصكون شيئاً آخر فان كانت هي
لذات التي هي لو احب لوجود، وقد اتضح مما سبق في ف ٢٢
ان نفس وحب الوجود هو ذات وحب الوجود، فينتج من ثم
ان وحب الوجود هو عنة ذات العرض ولكن وحب الوجود
هو وجود كيبها، وذا والعرض يكون كيبها، وعلى هذا لا
يكون بينهما انفصال من هـ القس، واما ان كانت عنة العرض
شيئاً آخر، غير الذات فينتج من هـ ان يكون ذلك الشيء الآخر،
فان يكون العرض، و هـ ان يكون العرض ان يحصل بينهما الاختلاف
الذكور، و هـ ان يكون ذات الشيء الآخر هـ ذات الاشياء
المفروضة واحي الوجود لا يكون انش من واحداً، ويكون
اذن الوجود احص من ك واحد منهم متعلق بالآخر، وحينئذ
فلا يكون ولا وجودهم واحب وجود بدته .
واما ان كان ما حصل فيه شرطاً ضرورياً تمام وحب
الوجود، فذلك لان هـ الذي يختلف فيه، فان يصكون داخلاً
في حقيقة وحب الوجود كدحون مسمى في حد الحيوان،
و هـ لان نوعية وحب الوجود تنصن هـ كما ان نوعية الحيوان
نتم ما ماصق، و هـ قدر الاول وحب هـ حيثما يكون وحب
لوجود يكون يصا هـ هو دح في حقيقته، كما هـ كل هـ
يصدق عليه انص حيو، يصدق عليه انه متمسك، وعلى هذا
بأن يكون بين الاثنين انفصال من هـ القس يكون وحب
الوجود منسوباً لكليهما على السواء .

وار قدر الثاني يحصل عنه أيضاً محس ، لأن الفصل كاسطوق
الذي يسوع لحس غير داخل في حقيقة الحس بل يكتب
للحس الوجود بالفعل ، لأن حقيقة حيوان الله توجد تامة سليمة
من قبل ان يضاف اليه الفصل ، صق ، ألا ان الحيوان يتسع وجوده
بالفعل ما لم يكن ناقصاً او غير ناضق .

وهكذا يكون ان شيئاً ما يتم وحووب الوجود من حيث وجوده
بالفعل لا من حيث معنى حقيقة وحووب الوجود (١١) . وهذا

(١١) وسبب هذا الفرق كما انه الشارح قليداً نقول الاثنان ان الفصل
تكون قسمته الى الحس على نوعين : اما النوع الاول فهو قسمته الى الحس
من حيث هذا له ماهية التامة بداتها ، وعلى هذا فالفصل ، وزيد به هنا
الفصل الغريب ، لا يكون متناً للحس كالحس مثلاً من حيث حيوية او
حيوان حيوان من قبل دخول السطح عليه وهذا بين . لانه يُنقل الحيوان
من دور ، يُفصل السطح . ولتمة الثانية هي نسبة الفصل الى الحس
من حيث تحقق الوجود في الخارج ، وعلى هذا يحصل القريب لاجل ،
كاسطوق ، لا يكون مكتملاً بالحس ، معنى انه يقوم من حس قديراً
بهي مباشرة حصول الوجود في خارج . هذه قد اوضحنا لاعتنى من
آخر صوراً تحقق وجوده ، وان كان لا بد في ذلك . اذ قد من ثم
حصول ، ذي أخرى مادية . وذلك لان الحس يستحيل وجوده بالفعل ما
لم يتحدد به . ولما كان الحس كما يبدو للوجود اعداداً قريباً بعضه ،
وكان الفصل ، يتمير من حبه تغيراً صورياً اي في نفسه لا حقيقة ، حصل
بانصرورة ان وحووب الوجود . ذلك في هذين الاثني معترضين وحي
الوجود بقرلة الحس ، وما يختلف فيه بقرلة الفصل كما يد على سيق الازهار
كان (اي وحووب الوجود) مستكملاً ومستتب وجوده خارج مرئياً .
آخر معياره بقرلة قائمة من جهة نفس التي تعتبره في ذاته . ومن ثم

بحال استثنى . ثم قال : هو واحد الوجود فإن ما ذهبه
هي نفس وجوده بعينه كما قرأناه في ٢٢ . وليسب الثاني
لأن واحد الوجود يكون جابضاً مكتسباً له لوجود بالفعل عن
شيء آخر وهذا خلف .

فبدأ وضع كثيرين كل منهم وحب الوجود بداته من
المستحيلات .

وقد كان يوجد أهل الفلاس هذا الاسم ' الله ' وما أن يقل على
كل واحد منها ما هو صوابه بالاشتراك والتشكيك ، فإن بالاشتراك
والتشكيك فهذا روح عن قصدنا ، دلالة مع من يطعن على أي شيء
تفق أي شيء ، إذ اجمع عليه متمم التكليف . وإن قيل عندها
بالتوضيح وجب العمل على كافيها ، حقيقة واحدة ، وحيد
يجب أن يكون كافيها ، مرة واحدة ، حقيقة واحدة ، وهذه الطبيعة
ما لا تكون في كافيها ، وجود واحد يحصل أو بالاشتراك
وجود ووجود محض ، من عدم وجود واحد فلا يكونان ذاتاً
شيئاً بل واحد فقط ، إذ لا يكون لشيئين وجود واحد إذا كانا
مختلفين بأجوه (١) .

كان يجب تركه من مادة وصورة و من ذات ووجود وكل هذا
مستحيل في حق واحد وجود

(١) قوله قد كان يجب بأجوه : مادة ذلك ، أنه ليس ذلك ،
ولا ذلك ، بل هو محض بأجوه ، وأما حيث يستحيل أن يكون
تكميل وجود واحد كما يستحيل أن يكون بطرس وبنو وجود واحد ،
لأنهم ذاتان مختلفتان لا يقرآن ذلك واحدة ، عدد بل لكل واحد منهما

وما ان كان هذا وجوداً، ولذلك وجود آخر، فمن يكون ولا واحد
 منهما نفس ماهيته، نفس واحدة (١) وهذا لا بد من ان يكون
 في الله، اعني لا بد ان يكون وجود الله نفس ماهيته كما انشاءه
 في ف ١٨، فادأس يكون لا هذا ولا ذلك من الاثنين ماهيته
 باسم الله، فاذاً يستحيل وضع النفس

١٠ احداً بنفس شي، مما هو هذا الفرد امثله اليه، من
 حيث هو عن متعينة مثر اليها، يمكن ان يكون غيره لا
 فردية الشيء، اي شخصه بنفس يكون غير ذلك شيء، المفرد،
 ولكن ما هو واجب الوجود امث وجوب وجوده ثابت له من
 حيث هو هذا للفرد المعين، فادأ يتبع ان يكون وجوب الوجود
 صادقاً على غيره، وعلى هذا يستحيل ان يوجد كثيرون يكون
 كل واحد منهم واجب الوجود، وباتسبحة يستحيل ان يكون
 آلهة كثيرون.

وجوده خاص، فاد يستحيل ان يكون الاثنين صفة واحدة، فغيب
 وجود واحد

(١) وقوله «فلن يكون ولا واحد منهما» وجوده ولا نفس
 ماهية، «انه اذا كانت ماهية واحدة في الاثنين، واما وجودها فمختلف
 فيهما، ثم ان يكون ماهية في غير الوجود ومن ثم من كان منهما نفس
 وجوده فلا يكون نفس ماهيته، وبالعكس من كان منهما نفس ماهيته لا
 يكون نفس وجوده، فادأ لا يكون ولا واحد من الاثنين يصدق عليه
 اسم الله، لان الله ذاته هي نفس وجوده، وقد قلنا ان سبب في هذا،
 ان حصول اسم الله يتجمل على الاثنين بالتواضع فقد حصل معنى عام
 لا امر او غيره، وهذا حاصل فذرى ان بهما القديسين توما، ادق وعق.

واما اثبات الوسطى فهو انه لو لم يكن ما هو واجب الوجود، هو
هو المسمى بقدر من حيث هو واجب الوجود، لوحيب ان لا يكون
نعم وجوده من وجه ودرية باعتبار ذاته، بل واجب ان يكون تعين
وجوده متوقفاً على شيء آخر غير ذاته. وكل شيء من حيث
هو موجود بالفعل ان يتنازع عن جميع ما سواه بهذا، وهو ان
وجوده هو وجود معنى من ر اليه (١) فيفتح اذاً ان ما هو
واجب الوجود من جهة به موجود بالفعل، يكون متوقفاً وجوده
على غيره، وهذا يناقض حقيقة ما هو واجب الوجود، فاداً لا
بد من ما هو واجب الوجود ان يكون واجب الوجود من
حيثية انه هو هذا فرد معين ومشار به.

(١) هذا هو المستند من ان حجب وجود وجوده بدت، لان
الواجب الوجود بالذات لما هو باعث على الوجود، ان الوجود واجب
لمعنى في ذاته، لانه لو حجب معنى من في ذاته بدته، كان واجب
وجوده لا بدته. وهو ان الوجود واجب الوجود ذاته،
في حجب قبوله واجب الوجود واجب الوجود وجوده به
بعدم ضرورة، ولكن حصول شيء معين وكونه معاً وثمة من جهة
بعدم مقيد بالذات، لا يستقيم الواحد متعدياً لآخر، بل يكون
مثلاً بغير من حيث هو هذا لا بد منه وجوده بالفعل لا من حيث
هو بل بالذات، فيكون نعمه مستنداً منه، بل للوجود من
قد واجب الوجود بدت، بل واجب الوجود من حيث هو هذا
المعنى وعدمه عن سواه، ولا كان تعين وجوده مستنداً به من وجوده
بغيره على واجب الوجود وجوده ليس به في حجب نفسه، كما يقال تعين
لا بدته مثلاً، فينبغي ان يكون واجب الوجود بدته وهذا وجهه.

١١٩ ايضاً ان الطبيعة المتداون عليها بهذا الاسم الكريم
الله، ما ان تكون متشخصة بذاتها في هذا الذي نسميه الله، واما
ان تكون متشخصة بغير ذاتها فان كانت متشخصة بغير ذاتها
وحب ان يكون ثم تركب (١). وان كانت متشخصة بذاتها
منع ان تكون امر الله الامتاع ان يكون ما هو مبدأ
للمشخص من تركب فيه من كثيرين (١٢). ودأ يستحيل وجود
آلهة كثيرين.

١٢٠ رد عليه انه لا يمكن ان يكون
صبيحة الالهية في كل واحد من هذه (١٣) ودأ لا بد من ان

١١ يتركب من عدة اوجود الله من مشخصه
١٢ لا بد من ان يكون من عدة اوجود الله من مشخصه
١٣ لا بد من ان يكون من عدة اوجود الله من مشخصه
ردت عليه وحده من عدة اوجود الله من مشخصه هي مبدء في لا
وحده من عدة اوجود الله من عدة اوجود الله من مشخصه
قد ان يكون لاهية في كل واحد من هذه (١٤) وقد يكون
ثم شي من عدة اوجود الله من عدة اوجود الله من مشخصه
الا فصل من عدة اوجود الله من عدة اوجود الله من مشخصه
كما سيجد من عدة اوجود الله من عدة اوجود الله من مشخصه
يوس من عدة اوجود الله من عدة اوجود الله من مشخصه
وصبيحة لاهية كما سيجد من عدة اوجود الله من مشخصه
في مدق حتى تعدد من عدة اوجود الله من مشخصه

يكون ثم شيء غير الطبيعة الإلهية، التي في هذا، عن تلك التي في ذلك. وهذا بين الإصالة لأن الطبيعة الإلهية لا نقل ريادة ولا فصلاً من الموصول الدائنة ولا العرصة كما سبق بيته (أ) في ف (٢٣ و ٢٤) ثم لأن الطبيعة الإلهية ليس صورة في مادة (ف ٢٧) لكي يمكن قسمتها بقسمة المادة. فبدأ يستحيل أن يكون إلهة متعدد دول.

و ١٣ ان اوحود الخوص لشيء ما ان يكون واحداً فقط.
والله نفسه هو عين وجوده كما تبين في ف ٢٢ .
و دأ يستحيل ان يكون الله عين الله الواحد (١١) .

و١٤٠ ايضاً ان كل شيء، اما يكون له الوجود على النحو الذي تكون له الوحدة (١٢) . وهذا كان كل شيء، ان يفر

(١) تحريره هذا هو كذا في ١١ - فلا من أقدم في كذا
في القوة مطلب ٢ في ١ - به صحت كذا في هي من وموده
الحسن به استحباب كذا في ١ - حقيقة وعده كذا في ١
حكمة - كذا في وجود كذا في ١ - كذا في ١
قدرة - ١ - الأساية هي في سفر من وجود كذا في ١ - عسى -
أساسة سقراط والوجود الخاص بسفر في واحد بعينه لاستعمال ليس
فقط ان يوجد في الواقع سقراط كذا في ١ - لا يحسن ان يوجد
إنسان آخر يأنه في حقيقته - وكذلك ان كانت الوهية في هي من
وجوده متعال - يوجد - كذا في ١ - الوهية في ١ - الوهية في ١
هي من وجوده - ١ -

٢١ وذلك لأن الواحد لا يلازم الواحد ولا يريد على معنى الموجود
معنى آخر عيّه وهو أنه متفهم بمحصل من شأنه أن الشيء كماله كان

ما استطاع من انقسام نفسه حثيه من يستمليه ذلك الى الالوهود
ولطبيعة الالهية له الوجود ، لكن وجوده ، وذا والوحدة فيها على
عايه كما . وذا يست منقسم من كثير من نوحه من الوجود .

١٥٠ اب - ي ب كل حس اى نكوب اكثره فيه صدارة
عن وحدة ما وهذا كتاب ا ب كل حس اى فيه واحد اول هو
قيس ومقدار جميع ما يدرج في دلت حس .

وَأَجْمَعُ الْأَشْيَاءَ الَّتِي تَعْمَقُ مَوَاقِفُهُ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ فَلَا
يَدُّ مِنْ تَعْمُقِ شَيْءٍ وَاحِدٍ وَكُلِّ الْأَشْيَاءِ تَشْتَرِكُ مَتَوَاقِفَةً فِي
الْوُحُودِ. وَأَدَا لَا يَدُّ مِنْ شَيْءٍ وَاحِدٍ فَفَقَطُ كَوْنٍ مَبْدَأُ جَمِيعِ
وَهُوَ اللَّهُ.

١٦٠ كل إمارة أو إمارة عدة مدبته مولد شؤونه
عما هو الوحدة وهذا كتاب امور كيه اي امكبه من الفصل
الامارات وحسبها وكنت لاغصه لكثيره يقوم عيها راس
وحد وان في هذه ندالة واصحه على ان الذي نستقيم له
الولاية تحب له لوحدة . وعيه فقد تعين الاقرار بان الله الذي
هو على الجميع يجب ان يكون واحداً مطلقاً .

Y

ويعكس ان لصنتج من يات الكتب مقدسة وحوو الاقير
 بوحداية الله . فقد وى في عدة ف ٦ من نشية الاشرع :

فیه معنی موجود است . ممکن است که فیه معنی بوحید ممکن باشد . و الحقیقة
الاحیة لا یخرج من تحت شئ من شئ .

اسمع يا اسرائيل ان الرب الهنا اله واحد. وفي عد ٣ ف ٢٠ سفر الخروج : لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي وفي عد ٥ ف ١ من دس افسس : وللجميع رب واحد وايز ١٠ ف ١٠

٣

ثم ان هذه الحقيقة تدفع بها صدين خوارج قنئين بتعدد الآلهة و - كان اكثرهم يقولون انه يوجد به واحد اعظم موحدين ان سائر من يسمونهم الهة : هم خلائفة مطلقين اسم الالهية على جميع خواهر الارباب لاحتصاصها بحكمة والحادة والتدبير. على ان يرى مثل هذا الاستعمال الكلامي واردة في نفس لكتب المقدس حيث يصف اسم لآلهة على ملائكة الاحبار بل على البشر وعلى قصة مثل هذه الآية الواردة في عد ٨ من ٨٥ ما في الآلهة مثلث ايها السيد ١٠ وفي عد ٦ من ٨١ قد قلت لكم امة وامثال هذه كثير وروده في محال مختلفة من لكتب (١) وعلى هذا فيصير ان الذين هم ضد مناقصة لهذه الحقيقة انهم أصحاب الألفينية (الديكيون) الذين يصمون مبدئين او اثنين ولا واحد منهما علة للآخر (٢) ومن قوموا هذه الحقيقة ايضا بأضادهم صاحب روس

(١) الا ان لفظ الآلهة في الكتب ورد على معنى متعددي يريد به الخواارج لان هؤلاء يستعملونه كدعوى خيالي وكتب المقدس يستعمله معناه المطاري او بجنى مشاركة

(٢) فاشبه بعضهم بها للعبع والها للشر

الكثرة لا تعود بسببه الى الله اذ قد سبى اف ٢٠ : كون الله
وحده سبى فيه ترك من الآخر ٠ او الآخر ص ٠ وبصا ليس
يمكن ان يوصف "الالهى" الذى هو من قبيل "الكم متصل" د
قد زنى في اف ٢٠ به تعالى بسبب محله .

فقہی، دانا، سطر فی، نہ، ہن، حق، نہ، بوصف، مالانہ، ہی
من، جہد، اعظم، روحی، فقہول

أما العظم الروحاني يعبر عنه في أمرين إلى القوة وإلى حرية
العصبة المخصوصة في تدبيره. وفي شئ مثلاً بقى فيه به شد أو قس
بوصة على حسب المدة الذي به تم فيه بهيئته. وبهذا أن العظم
قوة انهي. انه تقدر بحجمه وقوة اي مصدوعته. والوحيد
من هذين العظيمين ملاء الآخر. وفي الشيء المحرر كونه بفعل
يكون قاعلاً (اي شأنه ان يفعل). وإذا امدد عظم قوته يكون
على حسب مقدار الذي به به حصوله بفعل الذي هو له. ففي
أما الأشياء الروحانية تدور وحدها بحجم بحسب مقدار تدبيره. وفي
أشياء اني بحسب عصبية بحجم كما فيه اعطينا في ٩ ا ٦
في اثلاث افكله كان فيه لاجس وجود كان هو الاعظم

لأحلاب وتدور في أشدة وعصر مائة في أشدة حبور العمل عهد و
 في عدة و بعد من الألف و في مدة بق العمل فيم وذا
 الانتباه في المعص و حان يغتر من و حان من حيشة قومه ومن حيشة
 حورية طبيعته أي فيها كنهه من و شرحه وذا هيمنة ما ذكرنا وصحت
 لك نتيجة بهر من الأول و سنعني لك و قد يشكك في يلى

فيها . فيسعي دأعيه أن بين أن الله لا متناه بهذا النوع من
المعظم ، ولكن لا باللاتناهي المراد به اللاتناهي من جهة العلم
المقابل للمملكة كما هي الحال في الكم انفرادي أو العددي ، لأن
مثل هذا الكم من طبعه أن يكون له نهاية .

وعليه ولأن . نبي هي من هذا الكم إنما توصف باللاتناهي
بحسب ما يرفع عنها ، من شأنه أن يكون له من نهاية . وهذا
السبب كان اللاتناهي فيها دالة على الشخص فيها .

من أنه تعالى سبب متناه باللاتناهي المراد به اللاتناهي
بأسبب فقط ، لأن كنهه لا أحد له ولا نهاية من أن لانهيه هو
في غاية الكمال . وبهذا المعنى يجب أن يضاف اللاتناهي إليه
تعالى

فإن كل ما هو متناه حسب صميمه ، وفيه من إدراجه في
حقيقة جنس من الأجسام (١) .

ويس الله مدرجاً في جنس من الأحاسيس لأن كنهه يتخصص
كل كمالات جميع الأحاسيس كما تنسب ' ف ٢٥ و ٢٨ . والله إذا
غير متناه .

و ٢ أيضاً أن كل فعل حال في شيء آخر إنما يأخذ تحدده
من الشيء الذي هو فيه (٢) لأن كل ما هو في شيء آخر ،

(١) لأنه ليس بواحد ، شاملاً لا وهو حال في جنس من جناس مقولات
لأنها جميع أنواع الوجود العامة للموجود المنتهي تحتها أي تحت مقولات ،
(٢) قوله " الفعل " يريد به الصورة لأن الفعل المعنى مادة حال

فإنما يكون فيه على شكلة حادية. وأصل ادأ الذي لا يوجد في شيء آخر فليس يحدده شيء آخر كما لو كان البياض موجوداً بذاته، كما كان كل البياض الذي فيه ينتهي إلى حد، حتى يحصل هو فيه وجوداً. فلو كان في شيء آخر متعدد من هو حال فيه لا يوجد له صورة واضحة أو عينية معينة من حوله في محل في هي فيه، لأن كون ذلك صورة واضحة خاصة التي زادح بها تحت هذه وركباً آخر وفي هذه وثلث أربعة من أوجود، وذاك مثلاً متوقف على وصف نوعي آخر لا على مادة، لأن صورة البياض مثلاً وصيغته بل حوده الذي حصل ذلك حاصل للبياض ذاته، حيث صورة في محل ولا، ومن حوله في مادة يجعلها أن لا تكون بياضاً أو يرين بها أوجود مستحي، وذلك محال الصورة في محل يحولها من صيغة إلى أخرى وهذا محال.

وإذا مراد من ذلك "تعدد" في مادة يعطي الصورة محلاً من أحوال الوجود بأن تقصر امتدادها وتغيب لا ركن، وهو واحد يعظم من كمال أوجود، بل تعدد من كمال هي يكون هي في مادة معدة ومرة موهمة وركب هذه من كمال القول في عدة من كمال الواجب طبيعة الصورة وهذا هو قول من لا يروي يعمل لمحو على شاكلته في حسب متعددة.

وعليه الصورة مفضلة من كل محل لا يكون لها حد وجودها بل هي على كمال حال من أوجود واجب طبيعتها، من كانت ممددة في حاس من حاس أوجود، مما تكون حبيسة في مشابهة في ذات احسن وإن كانت في ممددة في رسم من مراتب أوجود، كالوجود نفسه الذي هو قول كل حاس، وهي حبيسة في موهمة فكملة في عدة حادة في محل يحددها، غير متناهية بالأصلاق، وبيضة ذات وصحة وهي في شيء الذي هو نفس وجوده عدة متناهية بالأصلاق.

على كل ما يمكن - يكون له من الكمال . والله هو الفعل
الذي لا يوجد في شيء آخر لئله ، لانه ليس صورة في مادة كما
نيز في (ف ٢٦ و ٢٧) ولا وجوده ملازم لصورة او طبيعة لانه
هو نفس وجوده كما انفسه (ف ٢٦) فلهذا غير متناه .
و ٣٠ من الاشياء ما هو قوة فقط كما في الاله ، ومنه
ما هو فعل فقط كما هو الله ، كما نيز في ف ٦ ومنه ما هو
فعل + قوة كسائر الاشياء . وقوة لا يمكن ان يكون في الفعل
فلا يمكنها ان تتحدو . عمل (١) وكذا لا تتحدو في كل فرد
من الافراد ، كذلك لا تتحدو بالاطلاق . هذا لما كانت المادة
لاولى لامتناهية موهبة ، يعني - يكون الله الذي هو فعل محض
غير متناه في فعليته .

و ٢١ أيضاً ان فعلاً ما ، كلما قل امتزاجه بقوة ازداد كمالاً .
وعليه فكل من قارحه القوة فيه حد لكماله ، وبالعكس كل فعل
لا قارحه القوة فليس له حد لكماله (٢) والله فعل محض بـ . عنه

(١) قوة لا تتحدو . فعل + يزيد + قوة تعناه قوى ي . من
حيث هي . بمعنى يد . كقوة . ذر . فلها لا تتجاوز النار ولما اذا
اعتبرت تعناه ي . من حيث هي ما يطلق عليه اسم القوة فلا مانع
من - تتحدو . الفعل

(٢) بقدر - فعلاً قارحه القوة اذا لم يحص في الفطيسة بل لا يزال
بالموهبة في من حر ، وعمل يدي لا يزال بقوة فيه من شأنه ان يكون به
ولا لا يكون ايه بموهبة ، فهو من كمالات الفعل يدي قارحه تلك القوة
فولت ذلك الفعل . انه يكون فيه بصورة بعد . وداً كبر تبعد الفعل

كل قوة كما سبق بيته (في ف ١٦). وذا هو غير متناه .
 وهـ أيضاً نفس الوجود ذا اعتبار في حد ذاته وخصايق
 معه فلا حده ولا تنه . لا يمكن ان يشترك فيه مشتركون
 غير متساوين وعلى وجوده غير متناهية . فينتج ان شيئاً ان كان
 متساوي الوجود فلا بد ان يكون تنهياً هذا وجود حسب
 يكون بوجه ما علة لذلك الوجود (١) ولكن وجود الله لا يمكن
 من الاتراج باقوة ازيد تدرجاً في الكون كذا قد سبق فلا يتم له كل
 كاله الخاص به الا اذا سلم من كما مخرج دعوة لانه يكون فعلاً محضاً
 بالتمام القوي ما يمكن له من دور ان يسمى به بوجه هو حد من ورائه حد
 اخر . والله فضل محض وراء عن كل قوة . فاذا هو غير متناه .
 (١) لما كان الدخان السابق لا يستجيب منه الا لله في بعض دقه
 يكون الفعل متدرجاً في جنس كالبايض مثلاً . واما ان يكون بعض دقه
 بداته فكيف يكون فعلاً محضاً وغير متناه . لا بد من تنهيه محض في جنس
 الخاصة لا يتعدى بوجه كما مر رث وعليه فمعنى النتيجة تصادف من بعده
 التالي جاعلاً لفظ الوجود حد . واما فكره يقول ان الوجود في حد
 ذاته انما هو غير متناه ولا يلحقه تنهياً لا عنه وانه هو نفس الوجود ولا
 علة لوجوده وذا وجوده عن متناه فهو نفسه عن متناه .

واما قوله ان كان شيء وجود متناه فلا بد من ان يكون تنهياً
 وجوده عن علة . فثبت لانه ما كان في حد ذاته وريفاً حقيقة غير
 متناه كالوجود . فهو تنهياً لا تنهياً من الله نفسه . ولا كان من
 طبيعته لا متناهياً . ولا في ذاته تنهياً . وهذا خلاف ما في كل شيء . انما
 هو من ذاته هو من التجرد والعدم . لا ذلك بعضه في الوجود كما
 تقدم في الفصل السابق . فبقي ان يكون تنهياً هو غير متناه في حد
 ذاته متأثراً به عن علة هي العلة الموحدة او العلة المتعينة . هي العلة الموحدة

ان يكون له علة لانه وحب الوجود بذاته كما تقدم في ف ١٨
 وذاً وجود لله غير متناه . وذا هو نفسه غير متناه .
 و٦٠ ايضاً ان كل شيء يحصل على كمال ما فيه كما اردد
 شتر صكه في ذلك كما اردد هو كمالاً ، وكما يتبع ان
 يوجد بل ان يتصور وجه يحصل به كمال على الجمع والفر نوع من
 الوجه الذي يكون به الشيء . كاملاً بذاته ، ووجوده هو نفس حيرته
 وهذا انما هو الله (١) . فاداً يتبع من جميع الوجوه ان يتصور
 شيء حسن من الله وكن منه ، وذاً هو لامته في حودته
 وحيرته .

و٧٠ رد ايضاً ان عقد يتصدق بنفسه في الالهية ، وديله
 انه اي صكم متناه من امفولات ادر كه فيمكنه مع ذلك ان
 يتصور اعظم منه الى الالهية له . والحال لو . يكن في
 الوجود شيء . معقول غير متناه . كان اعداد عقل ونسبه الى

فان طار الوجود في عين معين يقتضي موجداً يعطيه فيه . واما العلة القابلة
 ففان مع كل تقدم بعد الصورة حاة فيه

(١) وديت لان كل . كان كمالاً . كمال ردت فيس مشاركت
 في الكمال ان هو نفس الكمال ولا تتهي بكماله اذ لا يريد عينه
 كما نقول في الدر بها . ردت فيكون . كل شيء ارية اني هو
 غير متناه في حسه كما قدمنا . بانه . والكامل في كلامه من ماحود
 باطلاقة ، اي للدلالة على كل . يصدق عليه سم الكمال عني به كل فعل
 وكل وجود . ودي يكون وجوده نفس حيرته او كماله ووجوده غير
 متناه فيكماله بالضرورة غير متناه وهذا هو الله

غير امتساحي امرأنا طلاً لا حاش فيه . فاداً لا بد من ان يكون
في الوجود شيء معقول غير متناه يجب ان يكون اعظم شيء .
وهذا ما نسميه الله . فاذاً الله غير متناه .

٨ ايضاً ان نفعل لا يمكن ان نحصى حده غنمه ويستحيل
صدور عقلاً عن غير الله الذي هو علة الجميع . واداً يستحيل على
عقلاً ان يتصور شيئاً اعظم من الله . وذا ان كان عقلاً في وسعه
ان يتصور شيئاً اعظم من كل ما هو متناه فبقي ان لا يكون
الله من هذا .

٩ ايضاً ان القدرة الامتساحية لا يمكن ان توحد في
ذات متناهية لان كل شيء . انا يفعل بصورته التي هي ذاته او
جزء من ذاته (٢) فان قدرته هي عبارة عن هذا الفعل

(١) معنى هذا الكلام ان يكون ما كان شئ غنمه كان من مستحيل
ان يكون له من قوة اكثر من غنمه كما ان يكون له من قوة
اكثر من غنمه . فلو كان في شيء من هذه القوة غنمه في عام التصور
وكان من هذا لا يمكن ان يكون له من قوة اكثر من غنمه لا يمكن
من غنمه . وكنث لا يمكن ان يكون له من غنمه . وهو في
حكمه قوة . لا يمكن ان يكون له من غنمه . فبقي من غنمه .
والله هو علة غنمه لا يمكن ان يكون له من غنمه .

(٢) قوله " من صورته التي هي ذاته او جزء من ذاته " لا
يعارضه . فانه في خلاصة جرحه ١٠ ٧٧ و ١ حيث صرح ان هذا اقرب
للفعل من الصورة . فانه لا يمكن ان يكون له من غنمه .
ذاته هو نفس قوته . فيكون قوته " اي هي ذاته " حارياً على الله .

والقدرة الفاعلة التي هي الله ليست متناهية، لانه يحرك في زمان غير متناه، الامر الذي لا يمكن حدوثه الا عن قدرة غير متناهية كما سلف بيانه في ١٢٠. فبقي دائماً يكون الله غير متناهي الذات. وهذا البرهان حار على مذهب الذين يقولون بآزلية العلم، وعلى فرض عدم أزلية العلم وقول بلا متناهي القدرة الالهية يكون له حظ وفير من اثباته، وذلك لان كل ما كانت اقوة الى بخرجه فاعمل الى الفعل اكثر بعداً عن الفعل (١)

وقوله * وحر من دمه صدقة على اخلائه لا بقوة كبره. ذات
في حصول عاده

(١) قوله * كك كك اقوة كك بعداً عن فعل لا يرد به ان
بين الفعل وفعله مسافة مكينة حقيقة ينقل فيه من القوة الى العمل.
بل شيء شيء * يحدث في حركة انصبه حيث يحرر منها بعد حره.
فجعل الفاعل للتعلم كك. وهذا مثلاً يفتي في قوله للتعلم، فنه
يعينه مدونة ودقة وحدة. و... لا... سيرة ودقة وحدة بل
بدرجته متواصلة، والسبب في ذلك كما قلنا هو ان القوة في الالهية (الاهية)
الاقوة مفعلة ان تكون ذلة لا مفعلة فيلا قرناً. فلهذا من مع
يطابق ذلك وما لا... استعداد أو... يكون على نحو... هو...
او العلة لذلك الانفعال (انتهى كلام ارسطو). وقد كان ذلك لا...
الذي رئيس به هنا خروج القوة الى الفعل بعدة هي الاله لا يمكن للقوة
عنده ان... لانه... شيء... كك... وحيد وحيد... ضرورة ان
يكون ذلك خروج الى الفعل عنه مخرجة، ولكن هذه القوة شترة...
كك... حتى القوة... مع... حروها، ثم استعداد القوة المتفعله...
و... القوة... كك... ما قريباً او أبداً كاللادد مثلاً

کار محروم شد و عیة و قدرة ، و مثله ان بسجین الماء يتقاضى

[illegible]

قوة اشد من قوة تسخير هو . . . ولكن ما ليس له وجود التامة فهو متقاص عن الفعل بقصياً غير متناه ، وليس هو بالقوة بوجه من الوجود . . . وذا . . . كان الله قد اُصنع بعدما لم يكن له من قبل وجود سابق لانه فلا بد ان تكون قوة صائمة غير متناهية . وهذا البرهان يصح في اثبات لانه هي القوة الالهية حتى على مذهب القائلين بارية الله . فاهم يقولون ان الله علة جوهر الله وان كانوا يحسبون هذا الجوهر رتبة اد يقولون ان الله الاري هو علة عالم الاري ، على نحو ما ان لعدم تكون علة ارية لانه اذا كانت من الاري قد رست على الاري . يقولون وعنى هذا التقدير يتضح بهن برهان استفادة ان يلزم مع ذلك ان يكون قوة الله غير متناهية ، وذلك لانه في كلا الحالتين سواء خلق الله العالم في ارض كما هو مذهبنا او اوجده منذ الازل على انهم ، فيبقى صحيحاً انه ليس يمكن ان يكون شيء في موحده تعالى . . . لا شيء الا ويكون الله موحداً له ، لانه تعالى مبدئ كل الوجود وعنه فقد وجد كل ما وجد من غير سبب . . . قوة ولكن يجب ان يعتبر ان الله اقوة شاعته هي بحسب سبب القوة المفعلة ، لان اقوة مفعلة السابق وجوده او

لان هذه القضية بترهان لا تحتد . . . فان كل ما اوجدته القوة الناعلة امتداه به شئت وسنته . . . اوجدته من سبب . . . قوة او فعل . . . وقد يكاد شيء من الوجود ي من غير سبب على . . . قوة بقتضي قوة فاعه غير متناهية . . . قوة به غير متناهية . . . هو نفسه غير متناه . . .

لسابق تعميم * كلما كانت عظم كان حراجها للفعل مستوحياً
بقوة فاعلة اعظم (١١). فمضى ادأ انه لما كانت قدرة متناهية انما
توجد معمولاً ما عن سبق قوة مائة * كان ان قدرة الله التي لا
تفترض سبق قوة نتة ليست متناهية بل غير متناهية * وهكذا
تكون ذاته غير متناهية.

و ١٠ ايضاً ان كل شيء انما يكون اديم بقاء كلما كانت
علة وجوده شد فعلاً وانقضى اثره * ودا ما كانت مدة بقاءه غير
متناهية وحب ان يأخذ وجوده عن عهدة فاعليه غير متناهية.
وديمومة الله غير متناهية اذ قد ثبت في و ١٥ انه سرمدى. ودا
لما لم يكن لوجوده علة اخرى (٢) سوى ذاته وحب ان
يكون هو نفسه غير متناه.

و ١١ ثم ان شهادته لكتب تؤيد هذه الحقيقة فقد قيل في
عد ٣ مرموز ١٤٤ ان الرب عظيم ومسبح حمد وبس عظيماً
استقصا. وبهايه.

وتصدق بصدق هذه الحقيقة ايضاً قول الفلاسفة الاقدمين

(١) ان القوة مفعلة لشيء لوجود بوضع لها عظم من وجهين
اما لانها ابعد عن الفعل واما لانها لا تعدد افعالها بل هي القوة
التي في الخشب ليكون تشابهاً هي عظم من اني في الماء ومرد ما هو
اعظمية القوة بالمعنى الاول.

(٢) قوله * بل وجوده علة اخرى علة ذاته * لا يريد به ان ذاته
صدرت وجوده بل هذه علة ان مردد ان ليس جوهره هو مسبب موجب
لوجوده بل حاجة له الى حي لانه وحب وجود

لذين اضطروهم نور حق الوضاح الى الاجماع على لاتناهي المبدأ
الاول للاشياء . وبهم كانوا يجحدون معنى هذه اللفظة الحقيقي الوضعي .
فهم من وهم ان لاتناهي المبدأ الاول لا هو على نحو لاتناهي
الكم المنفصل . وقد ذهب الى هذا ديقريط فزعم ان مبدأ
الجميع لا هي درت غير متناهية . وان انكساعور فقد زعم
ان مادي . الجميع لا . متناهية ومهم من توهم ان لاتناهي
مبدأ الاول على حد لاتناهي الكم المنفصل وعو لا . هم الذين
يقولون ان مبدأ الاول للجميع هو عنصر . وجسم من الاجسام
خلفه منط غير متناهية .

وسكن لا سس باحتهد لفلاسة لذين حادو بعدهم وتخصيلهم
لا جسم غير متناهية ، وأضيف الى ذلك انه لا بُد من وجود
مبدأ أول يكون غير متناهية بوجه ما . نتج من ثم ان ذلك
للامتاهي لذي هو اسداً لأول يس جسم ولا قوة في الجسم .

الفصل الرابع والاربعون

في بيان ما هو الله

بسم الله الرحمن الرحيم

مما تقدم يجوز ان يستدل على ان الله هو عاقل وذلك
لان الله قد تبين مما قيل في ف ١٣ ان الحركات اكبر

الوجه سبعة بين هذه الفصل وهو سبعة هي ان البحث عن الكمالات
بمعنى الفلسفة بعدد متعدي جسم في ما يتعلق بفعل الطبيعة وفعل الطبيعة

مشتبه والمدرَك فيها محرَكًا متحرَكًا، واما الشيء، المَشْتَبِه والمدرَك
 فيه محرَك غير متحرَك. واذًا لما كان المحرك الاول بجميعه لذي
 نسميه الله محرَكًا غير متحرَك التَّه، ويجب ان تكون نفسه لي
 المحرك لذي هو حر، المحرك نفسه لانه مشتبه ان المَشْتَبِه ولكن لا
 المَشْتَبِه شهوة حسية، لان الشهوة الحسية لا تصرف الى خير بعينه
 المطلق بل الى هذا الخير متعين اخر في ذلك لا ادراك الحسي
 ليس هو نفسه لا ادراك حركي وما كان حيرًا أو مشتبهًا بالاصلاق
 انه يكون متقدمًا على ما هو حير ومشتبه مشرًا اليه بهذا
 والآن، فيجب ان يكون المحرك الاول مشتبهًا بشيء معقول
 وعينه فيجب ان يكون المحرك لذي لشيء عاقلًا. وهذا لا حركي
 بالمشتبه الاول ان يكون هو نفسه عاقلًا، لان الذي يشبه
 هذا المَشْتَبِه الاول ان يصير عاقلًا بمعنى تحركه ان يتحد به ان تحده
 معقول. فاذاً على تقدير ان المحرك الاول يحرك نفسه كما هو
 ربي الملائمة يدر ان يكون الله عاقلًا (١١).

شيء معين بحسبه فلا يعمل لا واحد من هذه مثلاً اذا رت حسب فتحكم
 عيني عزيزها بغيره. فمما لا يخلو ما حوفة باقتدار القوة المحركة
 من وجهي الاول او هذا على مصيبي امور فان كل الاشياء التي تحرك د
 ه في نفسي ان تحرك وان لا تحرك. د. د. عتبرت القوة بالوجه شيء
 فلا يصدق هذا القول الا على موجد من عدم يعني حكمته الى واحد بعينه.
 (١) لان المحرك الذي لا يتحرك ان هو مشتبه لا شهوة حسية
 بل شهوة العقلية لان المَشْتَبِه كما قل اربصوه هو، شيء ان يكون
 د. وهذا مشتبه، ومشتبه الشهوة الحسية ليس كذلك د. فسد يشبه

٢٠ ثم من الضرورة ان تحصل هذه النتيجة وان م يصير
رداً لتحركات الى شيء واحد يحرك نفسه بل الى محرك غير
متحرك البتة ، وحدث لان الحرك الاول انما هو المبدأ الكلي للحركة
فاذا لما كان كل متحرك انما يتحرك بالصورة التي يقصدها بتحريكه
وحب ان الصورة التي يحركها المحرك الاول تكون صورة كلية
وحرة كلياً ، ولكن الصورة سينتهي الكلي لا توجد الا في البعض ،
فوجب اذا ان الحرك الاول الذي هو الله يكون عدلاً .

٢١ ابعد انه ليس يرى في نفسه من نظم لتحركات ان الذي
يحرك العقل يكون آلة تدي يحرك حلاء من العقل بل الواقع
عكس هذا والتحركات جميعها هي توجد في الله تستند الى الحرك
الاول الذي هو الله ، لانه لا آلة الى ادخل الاصل فلما كان
في العلم بحركات كثيرة تحرك بالعقل كان من المستحيل ان

بالنسبة ما هو غير محمود ، فاذا مشى خطي - هو المشي معقول به
غير لا حذر لانه مشي ، و - كونه مشي معقول بحركة ، و تحرك
فلانه منزل مقولة الثانية ، والمنة تحرك لا تحرك لان انه ية - كان شيء
لا حذر وليس هو لاخل فخره - فينتج ان - هو مشي حقيقة تعني به
محرك غير متحرك ، و - هو المشي المعقول - وان شيء يحرك به نفسه
هو مشي ، و - لان مشي معقول ومشهي له معنى ، ولا مشي شيء الا
بعد دفعه - و - هو محرك اول نفسه وغير محرك - هو مشي ومعقول
معاً - و - على التقدير الذي على تقدير رد محركات جميعها
الى محرك غير متحرك صاهر وضوحه من كلامه من حسن طبعه وقد علمه
في هذه الحاشية

المحرك لا أول يحرك بدون عقل؛ فلا بد دامن أن يكون الله عاقلاً .
وذاً أيضاً فإن شيئاً لما يكون عاقلاً لأنه برهان من المادة (١)

(١) هذا البرهان مستند من نسج الذي وضع هذا المبدأ القائل
التفعل تابع بالضرورة لا مادة وقد ورد في كتاب ١ من ١٠ مقالة ٣ من
التهيئات (١) لاثبات أن الله عاقل ومعلوم وعلى . ولكن هذا المبدأ لما
كان فيه من القوض والشك . يجرى في شرح ويرى مذكرات ما
أجمع عليه العلامة زيادة للمادة فتقول
أنا احتار الضمير قد دل على أن عقل لا يدرك لا الكليات؛ ومن
هذا قرر اندلاسه بوق بين العقل والادراك حتى متنبه روحه به النفس
سابقة . وقد كان شكلي تام هو ما كان محدد من مادة وعرض مادة
متخلصاً من قسمة وجود وقسمه صيغة وجود تام هي كذا في متبع
بهم أن معقولاً وقد يعرض أن لا تفعل إذا كانت في مادة ومكتوبة
بمواضع مادة . وعليه فيكون المبرهن الذي لا يقوم بدونه معقولة التي
تعره عن مادة . وحديث يجب أن يكون شيئاً معقولاً أي ما لا
يكون عاقلاً لا ذلك كان معرًى عن مادة لأن معرًى يجب أن يكون
على شاكلة الحاروي، وكذلك يستدل من رتبة المعوي على رتبة الحاروي، ثم لأن
المعقول لا يكون في رتبة فصل من رتبة عنه، والمعقول الكلي في اللاهوتي
أن كان عاقله مادياً فيكون هو أي معقول الفصل منه، وهذا قد القدر
بما (١) من كتاب ٢ من مواعده هذا) يستجيب أن تكون الصورة
المعقولة المعرًى عن مادة في قوة مادية أو فصل آلة مادية . فيتصل من
ذلك أن كل . هو مادة معرًى عن مادة فهو مادة معقول وكل ما كان
بدنه معرًى عن مادة فهو بدنه عاقل شئيه منه فيهم .
و ٢ يجب أن علم ما ليس كل . هو معرًى عن مادة يكون عاقلاً
د أن امرضاً مستثناة بعربها جعل المعاني عن امددة تتصير معقولة ولكنها

بدليل ان الصور انما تصير معقولة بالعمل بتحريدها عن المادة .
ولهذا احتص العقل بالكماليات لا بالخرنيات ، ولا بالمتشخصات لان
المادة عندئذ تنحصر في تصور المعقولة بالعمل بصير والعقل المدرك
لها بالعمل واحد ١١ . ان كانت الصور تصير معقولة بالعمل

بعد من ان تكون عاقلة ، لان الثقل قبل والعمل خاص به هو قبح مدعى
ولهذا قيدنا العقل بان يكون معنى مدعى عن حقيقة يكون مدعى
عن مادة دلالة و شرف للمعية لا ملط كالمادة . وحاصله ان
الصور المعنى عن المادة يكون عاقلا لان المدعى مدعى هو لان
الاول للعمل مدعى . العمل هو حصول صورة معقولة مدعى في
العقل مع مدعى مدعى مدعى مدعى . لا يتم لان المدعى مدعى
مدعى مدعى مدعى لان المدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى
جهة واحدة

١١ يعني بان تلك الصورة معقولة بالعمل . صارت صورة للعمل الممكن
اي الفيولاني حصل منها وقت شي . واحد وهو العقل المتقن بالعمل مدعى
نحو ما يكون واحدا مع جزئه لدخول الحيز فيه . ان صورة مدعى
معقولة في العمل والتي صارت صورة مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى
في الخارج مع فرق . الصورة مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى
وجودها لمعقول مدعى . وهذا يصبح القول بالعمل المدعى المدعى مدعى مدعى
والسبب في ذلك بان طبيعة المدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى
قد حلت في العمل كما يقول القديس توما فكميلته لانه كان بالقوة انهم
وكل شي . انما يصير مدعى هو مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى
يصير مدعى لان مدعى صورة وصيغة المدعى . المعقول مدعى بصير مدعى مدعى مدعى
لمعقول ولكن بهية معقولة كما تقدم .

وما قلناه في العقل بالعمل يتصدى بضرورة على المعقول بالعمل اي ان

من كونها مجردة عن المادة وحسب ان الشيء يكون عاقلاً لكونه مجرداً عن المادة . وقد تبين في ف ١٧ و ٢٠ ان الله تعالى عن المادة من كل وجه ، فاذاً هو عاقل .

وهذا ايضا ان الله لا يعونه شيء من الكمالات لموجودة في حاس من حاس الموجدات كما سلف بيته في ف ١٢٨ . وليس يلزم عن ذلك ان فيه تعالى تركيباً كما تقدم بياحه في ف ١٨ . وحل الكمالات التي للاشياء . وفصلها ان يكون الشيء مقولاً اي شئاً ان يعقل ، اذ به ذلك يكون على نحو ما كل شيء حاصلًا في نفسه على كمالات الجميع (١) . وقد الله عاقل

نقول بالفعل يكون واحداً هو والعقل بالفعل وحدث لانه مقول بالفعل نفس الصورة التي بها العاقل عاقل بالفعل .

وهو يقال في العاقل والمقول بعد معنى مقول على حاس والحسوس ، اي ان حاس بالفعل هو نفس المحسوس بالفعل وكذا بالعكس .

وهذا يري بربطه ذكره في كتاب ٣ في نفس وعليه اجماع الفلاسفة (١) . وحدث لان حصرها في العاقل لما كانت مجردة عن المادة تمام . كانت قبله تصور سائر الاشياء ، لان سائر مبداء الصورة ويحصرها انما هو مادة وعراض لمادة كما تقدم في حاشية سابقة ، فاذاً اذا استحضرت القوة معرفة مثل ذلك الاشياء التي كانت معرفة اليها فتصير بالفعل تلك الاشياء ، وصيرورتها بالفعل هي تلك الكمالات هي بشر تكملها بها ، لان القوة تكون بصورة ، فصح اذا ان اعادة معرفة التي شئاً ان يعقل شئاً بوضوح ان تكون كل شيء . وخاصة على كمال كل شيء . حصرهم البديهي حيث قال (في كتاب نفس ٣ نفس ٣٦) . النفس هي على نحو ما جميع الاشياء ، وهذا نعمت الاشياء . كما هو على الاشياء . اعادة معرفة ، لان هذه لما دبت

وإن أيضاً أن كل ما يتبع إلى غاية على وجه التعيين ، فأنما
 يبرع إما إلى غاية أقومها هو نفسه ، وإما إلى غاية معدمة له من
 قبل غيره . وإلا لم يكن مبدء إلى هذه الغاية أولى منه إلى تلك .
 والأشياء الطبيعية ، تنزع إلى عاي متميزة ، لأن مصالح الطبيعة
 ومفادها لا تحصل بطريق الاتفاق ، وإلا لم نكن نسمع دائماً
 في الأكثرية ، بل في الأقلية وعلى سبيل الدور كما هو شأن
 الاتفاق . فلما كانت ، أي الأشياء الطبيعية ، لم تقم لنفسها غايتها
 لا يوجد فيها إلا صورتها فقط ، ولا فعل غيرها لا يعرفه لا يرى ، ولا
 يتسغن الماء إلا بقرعه برودته ، وكلاهما الأولى التي وإن كانت مفعولة إلى
 صور متعددة فإذا تعينت إلى واحدة لا تقبل غيرها إلا بجمع الأولى ، ولا
 تقبل لأولى والثانية لا في حالة مدية مبدء ، وليس كذلك القوة العارفة
 لأنها تقوم صورة حادثة لا تجمع القديمة بل تعرفها في نفسها . ثم يسبق
 الأشياء العارفة والعبر العارفة فرق آخر وهو أن العارفات لا تقبل صور
 الأعراض فقط كغير العارفات ، بل صور خواصها أيضاً ولا تقبل شيئاً
 ذكر في حالتها المتميزة للمادة .

والفرق الثالث أن الكمال الحاصل في العارفات بصورة مبدء
 الشيء المعروف يكون كمالاً في معرفته من دون أن يكون
 من الشيء المعروف ، بل يبقى على ما كان كما لو عرفت طبيعة الحيوان و
 النبات وكماله ، فهذا الكمال مع حصوله للمعرفة . لأنه مثل المعروف ، يبقى
 على حاله في الشيء المعروف ولا يبطئ النبات أن يكون على طبيعته وكماله
 مع فرق أن الكمال حاصل في العقل كمال على معنوي ، وفي النبات كمال
 طبيعي ، وليس الحال كذلك في غير العارفات ، لأن الكمال الحاصل لها من
 قبول صورة غيرها العرضية بس من حيث وجوده فيها كمالاً لذلك الغير
 بل كمالاً خاصاً بها . كذا عن الشارح تصرف .

لأنها تحمل معنى القايه (١) ، وحب ان تكون عايتها مقامة لها
من قبل آخر يكون منشأ للطبيعة ، ومنشأ الطبيعة هو الذي
يعطي جميع الاشياء الوجود ، وهو الواجب الوجود بذاته ، ونسبته
الله . كما قد اتضح مما سلف (في ف ١٣ و ٣٧) وهو لو لم يكن
عقلاً ، لما امكه ان يتقدم فيصب عليه للطبيعة . فإذا الله عاقل .
وأيضاً ان كل ما هو ناقص ، فيه يتفرع عن شيء
كامل ، لان الاشياء الكاملة من طبعها التقدم على الاشياء الناقصة
كقدم الفعل على القوة ، واصور لموحودة في الاشياء الجزئية
ناقصة ، لأن الله هي فيه على حل الجزئية والتخصيص لا
بحسب شمول حقيقته وعموم معناه (٢) . ويجب دائماً ان يكون حصوها
عن صور كاملة غير جزئية . ومثل هذه الصور الغير الجزئية

(١) لان معنى اي صفة احادية نسبة بشخص له ضرورية ان يعرف
ان الصفة هي عند الآخر الذي ينتهي عنه لافعال ، ثم انه يعرف اي
الوساطة تؤدي اليها . ولاشياء الصبغة وانها من حلال من هذه المعرفة لان
مثل هذه معرفة لا تطلق بشيء فيه بعد . وهذا هو الال صحت هو شأن
معرفة لهام ، وهذا كان لابد من ان يكون صفت لعاية للهام عقلاً ،
(٢) وذلك لان الصور الموحودة في الاشياء جزئية معصرة الوجود
تسب محل سدي هي فيه ، وان المحل يقصر سعتها وامتدادها الذي هو ها
في حد ذاتها ، فلا يصح ان تطلق على ما سوى محلها ، كاتسافية سقراط التي
لا تطلق على بده وهذا نفس فيها لارم ها عن المحل . واما الصور المتقوية فانها
تخلوها من لمادة كذا تقدم تعي على سعتها وامتدادها وشمولها وهذا كمال ها
فهي د اكمل من الصور جزئية ؛ ويجب دائماً ان هذه تحصل عن تلك .

لا يمكن ان تكون الا صورة أمقولة ، ادلا يوحد صورة هيتها
الكلية الا في العقل ، فيتخصص من ثم ان هذه الصورة ان
كانت قائمة بذاتها ، فيجب ان تكون عاقبة (١) اذ بهذه الصفة
فقط يمكنها ان تكون عامة . ولله اذ الذي هو العقل الاول
القائم بذاته والذي يصدر عنه كل ما سواه يجب ان يكون عقلا .
ثم ان هذه الحقيقة من معتقدات القبول القاتون بقي اذ قد ورد
(في ع ٤ ف ٩ ايو) عن الله هـد لكلام . انه حكيم قسب
شديد الأسس (وفي ع ١٦ ف ١١٢) عده العرة و لحكمه (وفي

(١) قد قدمنا في حاشية سابقة ان التمري عن المادة شرط في كون
الشيء معقولا ولكن هذا لشرط غير كاف وحده كون الشيء عقلا . بل
يلزم بها ان يكون لشيء مجرد بذاته عن المادة وقائما بذاته لا كصورة
أمقولة الحاصلة في عقلا ، لاها اعرض في عقلا وهذا قال الماتس . ان هذه
الصور المعقولة ان كانت قائمة بذاتها فيجب ان تكون عاقبة . ثم د
كانت هذه الصور معقولة عاقبة يجب تكون عامة لان العقل له هو قائم
بذاته ، ولهذا قال الماتس : اذ بهذه الصفة فقط اي بصفتها قائمة بذاتها
يمكنها ان تكون عامة كصورة التي هي في عقل فـه ، وهذه لاني قائمة بذاتها
لانها ليست في عقله تعالى اعراضا وانما هي نفس جوهر فـه وهي اذ تكون
عامة اي انها من شاتها ان توجد منها وشيء من في الاشياء الخيرية .
وقال من حيث (في ف ١ بقية ٥ من لاهيت) . هو هذا المعنى
قال . فان الصورة أمقولة التي تحدث بين فـه سببا للصورة الموحدة
الصناعية ، لو كانت نفس وجودها كامية لان تكون . هي الصور الصناعية
ان تكون صور هي بمثل ماد ه هي به صور كان أمقولة عـدلا هو
بصته القعدة . اه

ع ٦ مر ١٣٨) : علمك عجيب فوق طاقتي . (وفي ع ٣٣ ف ١١)
من رسالة يواخيم روم : لا مطلق على الله وحكمته وعلمه وقد
سادت حقيقة هذا الاعتقاد على عقول البشر الى حد انهم وضعوا
له اسماً مشتقاً من لفظة يواخيم *Thom* التي عند الاعريق
دالة على الله هي مشتقة من تايستي *Thom* ومضاهها عندهم اعتبر ورأى .

الفصل الخامس والأربعون

في عقله نفس ذاته

(خلاصہ جزو ۱ م ۱۴ ص ۱۲)

ویرم (۱۱) عن کون اللہ عاقلاً ان یکون تعقله نفس
دانه و دیک

ألا لتعلم أن هو نفس المفل وهو مستقر فيه لا يتجاوز إلى شيء خارج عنه كما تجوز النفس إلى المتخيل
لأن المقول دائماً غنى لا يحقه ليدل الفعل أو تغيير بل الماقل
ينكمه . وكل ما هو موجود في الله تعالى هو ذاته . فإذ تغفل
الله هو نفس ذاته ووجود الله هو الله نفسه لأن الله هو نفس
ذاته ووجوده .

۱. عوہ عہدہ لا جہہ اصول یعنی رکوع انہ عاقلاً ۔
 یسکون نقدہ ہو دس دہ لا کال کل عوہ نقدہ ہر داتہ دل ۔ نہ لزوم
 مصاحفہ عی انہ ۔ کال کل ۔ ہو بی نہ ت ہو نقدہ سب قولنا ۔ انہ
 عاقل یساق قولنا ان ہر تنہد وایا ہر بی انہ شی واحد ۔

٢٠ ايضاً ان نسبة النعل الى العقل كسبة الوجود الى الذات (١) وقد تبين في ٢٢ ان وجود الله انما هو ذاته، فاذا تعقل الله هو نفس عقله وعقل الله هو ذات الله، والا كان عرضاً في الله (٢). فلا بد اذاً من ان يكون نعل الله ذاته نفسها.

٣٠ ايضاً ان الفعل الثاني هو اكمل من العمل الاول كما ان الرؤية وال نظر اكمل من العمل (٣). وعلم الله او عقله هو نفس ذاته اذا كان عاقلاً كما سبق بيانه في (ف ٤١) اد ليس كمال من كماله يوحد من طريق الاستعداد والمشاركة بل كل كمال انما هو ثالث له بالذات كما سبق بيانه في (ف ٢٢)

(١) معنى هذه العبارة ان وجود كماله العملية الاحدية في الشيء. وكما ان الناس فكذلك العقل، لانه كماله معلوم مستقر في المبدء كمالاً بانه هو في العقل الذي هو في حده استقائه بصورة لمعقولة عملية العقل الاحدية وكما ان النظر، فكذلك ان وجود يعرف الشيء في حده لوجودات فكذلك العقل يقرر العقل المتعقل بصورة لمعقولة حاملة له في حده الموقر، لان العقل في حده استقائه بصورة المعقولة بمرور القوة الى فعل العقل، فان العقل حصل على فعله الاحدية وكما ان الذي هو الوجود العقلي

(٢) لان ما ليس ذات الشيء. وبه عرض حدى على الذات القائمة والمتغيرة الوجود وبكسب نظيره العقل عن الذات.

وذلك لان العمل الذي كان متدرجاً عن الاول ونسبته الى الاول كنسبة العمل الى القوة، كما ان رؤية هي العمل كمال لاطم والعلم الذي هو ملكة الله، بمد له رؤية اي النظر لانه بالقوة اليه (راجع الحاشية التي علقناها على فصل ٢٣ من هذا الكتاب).

و (٢٣) وعيه فلو لم يكن تفكره نفس دته لوجد شي* اشرف
واكثر من ذاته وحينئذ يطل ان يكون في اقصى عاية من
الكمال والخيرية ومن ثم لم يكن الاول .

و (٢٤) ثم ان التحق فعل العقل فان لم يكن الله لعقل
نفس تفكره وحسب ان تكون دته اليه ي الى تفكره كسنة
القوة الى الفعل وحينئذ كان في الله قوة وفعل وهذا محال كما
بين في فصل ١٦ و ١٧ .

و (٢٥) ايضاً كل جوهر انه هو من حل فعله فلو كان فعل
الله شيئاً غير جوهره لكانت عايته شيئاً آخر غير ذاته ، وحينئذ
لا يكون الله نفس خبريته اذ ان خبر الشيء هو عايته .

فان كان تفكر الله نفس وجوده وحسب بالضرورة ان يكون
تفكره بسيطاً وسمدياً وغير متغير وموحد بالفعل فقط ومتصفاً
بجميع الصفات التي اوجدها الوجود الالهي فيفتح من ثم ان
الله ليس عقلاً بالقوة ولا محمداً تفكلاً حديداً وانه ليس بعترية
في تفكره تعبر او تركيب بثة (١) .

(١) وقد تقدم استنتاج الماتن هاتين سبعتين بقررتين الاولى ان تفكر الله
لانه نفس وجوده كانه له بالضرورة . ١٠ وجوده من السمدي وعدم التغير
ووجوده بالفعل . واردة من كل قوة . ١١ عايته . ١٢ الذي هو نفس دته
ووجوده لا يمكن ان يكون عقلاً بالقوة او محمداً تفكلاً بعد تفكر او
متفكلاً تفكلاً متغير او مركباً

الله شيء آخر هو مبدأ وعنه ما يهدد - قصصه في
الفصل السابق .

و٢٠ ان العقل لا يصير عقلاً بل هو بصورة العقول كما
ان الحس يكون حساً بل هو بصورة الحسوس فتكون ذنوبة
الصورة المعقولة في عقل حسة العقل الى القوة فاد لو كان عقل الله
يعقل شيئاً بصورة معقولة هي غير ذاته كان بالهوية الى شيء
ما يهدد بحل كما بين في ف ٢٣ . ود ٢٣ يس في عقل الله صورة
اخرى غير ذاته الالهية .

و٢١ ان الصورة المعقولة التي هي في العقل - كانت
درجة عن دة فيكون وجودها فيه وجود العرس وهذا السبب
كان لهم فيه بعد من الاعراض والله الحس بتلك ان يكون فيه
عرس كما قد تبين في ف ٢٣ . ود ٢٣ لا يوجد في عقل الله صورة
خرى من دون الذات الالهية .

و٢٢ ثم ان الصورة المعقولة انما هي شبه الشيء المفعول . ود ٢٤
لو كان في العقل الالهية صورة معقولة غير ذاته لكان فيه شبه
شيء مفعول وهذا شبه ما - يكون شبه دة تعالى او شبه
شيء آخر ولا يمكن ان يكون شبه دة الالهية لان الذات
الالهية حينئذ لا تكون معقولة بذاتها (١) بل انما تكون هذه

(١) قوله « لا تكون حذ - معقولة بذاتها » معناه - ان الذات الالهية
لا تكون حينئذ حاضرة بذاتها للعقل الالهى بل هي بحاجة الى صورة تشبه
للعقل الالهى فيمكنه تفهم وهذا هو العقل من وجهين - لان الذات

الصورة هي التي تجعل ذاته معقولة ولا يمكن ان يكون في عقله تعالى صورة اخرى غير ذاته هي شبه شيء آخر لان هذا الشبه يكون حينئذ مرتسماً فيه عن غيره لا عن نفسه ، اذ يحصل حينئذ ان يكون لشيء الواحد فعلاً ومفعلاً معاً ، وان فعلاً ما يوجد في مفعله لا شبه نفسه بل شبه غيره ، حينئذ لا يكون كل فاعل انما يفعل شيئاً به ولا (يجوز ان يكون ذلك الشبه مرتسماً فيه تعالى) عن غيره والا فوجد فعل فده منه تعالى فيستحيل ان يستحيل ان يكون في عقل الله صورة معقولة غير ذاته (١) .

لاية تكونها معقولة نفس مدتها هي حقيقة مدتها لا حاجة الى صورة تثبت في عقله تعالى الذي هو نفس ذاته ، ان ثبت لاهيه لو كانت معقولة في تعقل في صورة معقولة تثبت لكان دليلاً على ان ثبت من مضاف للمفعولات مدتها وان الفعل لاهي بس فعلاً مفعول او فعلاً مدته قوة كمقلنا .

(١) اليك تجريد هذا البرهان الذي سن الاول وهلة متشوش الصارة : لو كان الله يعقل لا بدته من صورة معقولة هي عن ذاته ، لو ان تكون تلك الصورة ، شبه ذاته وشبه شيء آخر لا ان الصورة معقولة ان هي الاشياء التي ، المعقول وحال يستحيل ان تكون تلك الصورة شبه ذاته او شبه شيء آخر ، الاول فلا بد ان الله لا يكون معقولة مدتها بل تلك الصورة ان هي التي تحمل معقولة واما شحنة اشي اي كون تلك الصورة هي شبه شيء آخر غير ذاته فلا بد ان الله ما ان يرتسم في عقل به عنه تعالى واما عن غيره وكلامه حال ما الاول فلا بد من معقولة او لمها ان الشيء الواحد يكون حينئذ فعلاً ومفعلاً معاً ، ان الله الواحد لا يكون موحداً في مفعله شيئاً به بل شيئاً غيره وجب ان يبطل مدتها بل

وهـ أيضاً ان تعقل الله هو نفس وجوده كى اثبتنا ذلك
(في ف ٤٥) . فاذاً لو كان الله يعقل بصورة هي غير ذاته لكان
وجوده شىء آخر غير ذاته وهذا محال . وهذا ليس يعقل الله بصورة
هي غير ذاته (١) .

الفصل السابع والاربعون

في ان الله يعقل ذاته باكل نوع .

حكمة ف ٣ من ١٢ حر ١

ومما قد قريباً يتضح ايضاً ان الله يعقل ذاته باكل نوع من
التعقل وذلك :

١ لانه لا كان لعقل انما يقدر على شىء . المعقول بالصورة
المعقولة . حصص ن فعل التعقل ان يتوقف كماله على امرين اولهما
ان تكون الصورة المعقولة على اكر مطابقة لشيء . المعقول . وثانيهما
ان نتحد بالعقل اتم اتحاد وهذا الاتحاد يزداد شدة كلما كان
العقل اكل فعلاً وشدة تعقلاً والذات الالهية التي هي الصورة
ب كل فاعل ان يعقل شيئاً . واما الثاني اي كون تلك الصورة مرتبة
في عده تعالى عن غيره فلانها يتبع حينئذ انه يوجد فعل اقده منه تعالى
وهذا حال لانه الملة الاولى .

(١) وذلك لسبب سدي ورد في رهبنة الاول وهو ان الصورة
المعقولة هي المبدأ الذي يُفعل به فعل التعقل (راجع هذا الجرحان مع حاشيته)
وانفرد من هذا الجرحان والجرح الاول الماتيني بسبب ان يكون الاول
حار على سمت الالهية واما الجرح الثاني بمعنى وجود لاهي .

لله شيء، بالقوة ولا شيء، ناقص، وذات الله باعتباره في نفسها في عية المعقولة كما سبق في فصل ٢٥، وأدأ لما كان العقل الالهي ولدت الالهية وحداً كما انصح في ف ٢٥ كان من الين لواضح ان الله يعقل ذاته باكمل نوع من التعقل لانه نفس عقله ونفس ذاته (١١).

و٢١ ايضاً كل شيء، وحده في شيء، آخر وجوداً معقولاً قدس لآخر يعقله (١٢). وذات الله هي فيه مدلى حالة معقولة لان وجود الله الطبيعي ووجوده المعقول شيء، وحده فيه ووجوده هو نفس نفسه كما سبق في ف ٢٥، وأدأ الله يعقل ذاته بنفسه، اد ان نفسه نفس ذاته بعينها.

(١) يفارق هذا البرهان سابقه، من وجه انه يتعلق بالنقل الدقل بالفعل دائماً ويتحد المعقول بالفعل بالفعل الدقل دائماً بالفعل، وأما البرهان السابق فداره على العقل مطلقاً وعلى اتحاد المقول به مطلقاً.

(٢) قد مر منذ - يكون شيء، في حالة معقولة لازم بالضرورة يكونه معنى عن المادة وهذا الترميز اي المعنى عن مادة ان كان مطلقاً يكون الشيء، معقولاً هو وحده يكون الشيء، عقلاً كما قدمناه في حدى خوشتي السابقة لانه يستحيل ان يكون شيء، معنى عن المادة ويوحها موجود شيء، غير معنى مدانه عن المادة، لان المعنى يكون ضرورة على شكلة حادي، ود كل شيء، معنى عن مادة يوجد شيء، حري هو معقول عنه، وجميع الاشياء، هي في هذه معرفة عن مادة وواحدة، ومعرفة المعقول لان له وجوده الطبيعي هو نفس عقله، وتعقد نفس ذاته، ودنه المعقدة عن كل مادة وشه المادة موجودة حاضرة له وهو معنى عن كل مادة وشبه مادة، وذاتة معقولة عنده بالفعل، فأذا الله يعقل ذاته ونفسه.

وهو أيضاً ان فعل العقل كإفعال سائر قوى النفس بانها تتميز بحسب مواضعها (١). فإذا برداد فعل العقل كمالاً بقدر ازدياد المعقول في الكمال ودات الله هي في أقصى درجة من المعقونية لأن النفس في عتبة كماله وحقيقة الأولى . وتعمل العقل الإلهي هو أيضاً فعل في عتبة الشرف إذ انه نفس الوجود الإلهي كما سلف بيانه في ف ٢٥ . فإذا الله يعمل نفسه .

وأيضاً ان كمالات جميع الأشياء إنما توجد في الله على أكمل وجه واسماء . واسمى واشرف ما يوجد في الأشياء المحبوبة من الكمالات إنما هو تعقل الله (٢). إذا ان الطبيعة العقلية التي كمالها التعقل يسمى ما سواها من الطائفة . والمعقول الذي هو عتبة في الشرف إنما هو الله . فإذا الله يعمل نفسه بأكمل نوع ثم ان هذه حقيقة تؤيد بها شهادة الله ان الرسول يقول (ع ١٠ ف ٢ من رسالة ٢ الى كور) ان روح الرب يتقسي خفايا الله .

(١) قوله " تتميز بحسب مواضعها " يوجد في موضع الافعال فتكون صور الأفعال ولهذا فهي تنوع وتختلف كما . وينتج من ذلك ان كمال العقل قياسه بحسب كمال موضوعه فكذلك كان موضوع المعقول كان فضل التعقل لشدة واكمل .

(٢) وذلك لأنه لما كانت الطبيعة عقلية كما تقدم بفصل ما سواها من الطائفة (وكان فضل العمل كما قيل قريباً أيضاً قياس كماله ، بحسب كمال المعقول) والله اشرف معقول تحصل من ثم ان الطبيعة العقلية تكون اشرف الطائفة بتقربها الله وان تعقل به شرف كمال يمكن ان يوجد .

الفصل الثامن والأربعون

في أن ما يعرفه الله أولاً وبالدت ما هو نفسه فقط

حده ١٠ من ١٢ جزء ١

ويتضح مما تقدم أن ما يعرفه الله معرفة وية وبالدت انه هو نفسه فقط وذلك :

١ لأن الشيء الذي يعقله العقل بصورته ما هو وحده ما يعقله العقل أولاً وبالدت (١) لأن العقل يكون مسبباً للصورة التي هي مبدأ للعمل ، والشيء الذي يعقله الله به ليس شيئاً آخر غير ذاته . وإذاً الشيء الذي يعقله الله أولاً وبالدت ليس شيئاً آخر سوى ذاته .

(١) الذي يعقله العقل بصورته ما هو موضوعه الصوري ، وقد علمت في المنطق أن الموضوع الصوري للقوة المدركة هو حدث المعنى أو تلك حقيقة من الشيء التي لا يمكن حصرها بقوة تحصره أولاً بصورة هي مثال ذاته لا مثال شيء . حر تصوري هي تحت ، مثلاً اللون مضاء هو موضوع أصوري الذي به القوة باصرة ، و حضرت اللابية مضاءة للقوة الباصرة لسيمة راسية بها شجهاً ، وفي بصره المدركة أولاً وبالدت لا يمكن أن يكون غير اللون المضاء ، ولا بصره مضاء تحت معنى حر بصره ، ولا بصره لا بصره المضيئ فيها ، واضح مثال اللون مضاء بين بصره بصر الابيض وما سواه من لوان من حقيقة ب لوان مضاءة . وكذا حال العقل فان الذي يعقله بصورته ما هو بصوره يعقله أولاً وبالدت لأن هذا يحصر للعقل ولا بصوره يعرفه بصفة مدته لا غيره ، فيتضح به اتحاد شد من تحت مدته بصورة كم قبل ان رشد . وانت المثل هذه حقيقة بقوة لا العقل يكون . مسبباً للصورة التي هي مبدأ

٢٠ ايضاً من المستحيل ان يُعقل اشياء كثيرة معاً عقلاً
اولاً وبالدلت ، لان الفعل الواحد لا يمكن ان ينتهي الى حدود
كثيرة معاً ودفعة واحدة (١) وقد مر في الفصل السابق ان الله
يمقل ذاته حباً م . ودألو كان الله يمقل شيئاً آخر غير ذاته
عقلاً اولاً وبالدلت لوحب ان ينتهي عنه من اعتبار نفسه الى
اعتبار ذلك الشيء ، وذلك الشيء لا آخر انما هو احسن منه وهكذا

الفعل . وهذا مراد من مقدمه حيث ذكرناه ان موضوع الصورة
سوي هو مد معروض للفترة خاصة به في الفعل حيث مثل نفسه المفعول
في الفعل سوي كان دعوة اليه فيمقله فعله فيمكن ان يكون امر من
شيء به في صورة التي يفعل بها ، والطارف يعرف شيئاً به اي شيئاً بصورة
التي يعرف بها ، والصورة التي يعرف بها هي نفس صورة الشيء . فمعدل
في مثله قد وجد بصورته ان الفعل سوي يعطيه العقل فانه يمكن ان يكون
متناسقاً في شيئاً بصورة التي هي مد العقل قد يعقل العقل بصورته
انها هو وحده ، يعطيه ولا يدرك

(١) ان هذه القيود اي كون مفعول متعد وبعده زائدة وكون
كل واحد من تلك استقرات متعددة مفعولاً اولاً بدلت وكون جميع
مفعولاً ماً مشروطاً بتمامه اي تلك قيود لاستحالة تحول الكثرة مفعولاً
واحداً فان ذلك قد منها يمكن العقل ذلك شيئاً كثيرة معاً كان
يكون مثلاً في ذلك لاشياء الكثيرة نسبة وعلاقة توحدها حتى تكون
مادة موضوع واحد كما وجد البصر رؤية بشية كثيرة بحسبة شبيهة
اشدد نظره ان يكون جميع فترة حرك كل واحد في ذلك
يعقل العقل ان لا يكون بين شبيهة لا الامر مفعولاً بعبية واحدة .
وامر فون انما ان الفعل الواحد ينتهي في حدود كثيرة فمري شرحه
في ف ه ه لآتي قرأ

أدأ يكون عقل الله متغيراً متحولاً الى ما هو احسن منه وهذا حال .

و ٣ ايضاً ان افضل العقل ان يتميز بعضها عن بعض من مواضعها (١) . فادأ ان كان الله يعقل نفسه ويعقل شيئاً آخر غيرها وكان ذلك الشيء الآخر كأنه موضوع نصيب ونفلي بعقله ، لم ان يكون لله افضل بعقلية كثيرة ، وحسبنا اما ان تكون ذاته مقسمة الى كثيرين ، وما من يعككون له فعل تعقل ليس هو

(١) يريد بالمواضع . الموضوعية التي نصب عليها القوى العقلية وتوقع عليها . فاما مباشرة . فهذا الموضوع الصوري به من العقل ونوعه . فعلا ايده تمايز عن غيره من الافعال . كما ان العقل الاول للقوة به . ويعطى به من اوجده فيسره عن غيرها ، فلا يمكننا ان ندرسه . هي القوة الا بعقل لا من العقل ، ولا من القوة لا بالاضافة الى موضوعه الصوري . فهو مست مباشر . به هذه القوة هي القوة . فحسبنا . لانهم بعقل فعل نصر ولا يرد على هذا السبب . هو هو في ادا من هذه صفتها ولم هي موجودة . فحسبنا . هي الاول . وهو هو . حتى ان العقل العقل يتميز بعضها عن بعض موضوعية . هي . كل فعل من فعل العقل بها يختلف عن فعل اخر باختلاف موضوعه الصوري ، لان موضوعه الصوري بعينه نوع من الموضوعات . هو الآخر . الذي موضوعه الصوري شيء اخر يختلف عن الاول . فبينما من ثم ان الموضوع الصوري كما مضى ليس نوعه مباشرة ويعطي القوة به . بواسطة . وقد كانت الموضوعية . هي القوة قد تعدد ولا يؤخذها الان الحقيقة الصورية ، كما هي الحقيقة المتداولة في لايعن والاسود وما شاكلها ، حصل . فعل القوة يتعدد بتعدد موضوعه مباشرة اذا انصبت القوة على كل واحد من تلك المواضيع منفرد في ذاته ، من انصار لايعن غير نصر لاسود . فكل من كل من على مراد

نفس جوهره . وقد برهنا (في ف ١٨ و ٢٣ و ٢٤) ان كلا الأمرين
مستحيل . ففي اذا ان لا يكون شيء معروفاً عند الله معرفة
اوبيه وبالذات الا ذاته تدلى بنس غير .

٥٠ ايضاً فان العقل اذا كان محضاً عن معقوله (١) فيكون
بالقوة ، وليس اليه وذاً لو كان ما يعقده الله أولاً وبالذات
شيئاً آخر غير ذاته للزم ان يكون الله بالقوة بالنسبة الى ذلك
الآخر وهذا محال كما تبين في ف ١٦ .

٥١ ايضاً المعقول كمال العقل (٢) فان لعقل ايم يكون
كاملاً يكونه يعقل بالفعل ، وكونه يعقل بالفعل هو كونه (اي
العقل) وما يعقله واحداً . فذاً لو كان ما يعقده الله أولاً وبالذات
شيئاً آخر دون ذاته كان ذلك الآخر كمالاً لله وشرف منه
وهذا محال .

٥٢ ايضاً ان علم العقل يحصل على تمامه بكثرة المعلومات
وعليه (٣) فان كانت المعلومات التي يعرفها الله أولاً وبالذات

(١) يريد به معقول لا ان يدركه لا يتصور من استيعابه المذكورة
(٢) يريد به المعقول الاولي الذي يعقل بصورة نفسه المعقولة الخاصة
فان تفعل هذا المعقول يكون كمالاً للعقل لان العقل اذا يكون كاملاً كماله
الاخير متى عقل بالفعل ، اي متى صار ومعقوله شيئاً واحداً ، فكانه تصويره
بصورته والصورة كمال القوة

(٣) وهذا يصح يريد به معلومات معلومات اولاً وبالذات ، فان العلم من
جهة « هو عبارة عن حملة صور معقولة متشقة بعضها مع بعض ،
فانه بدون ضرورة على شيء مركب ووحيد بوحدة الاجتماع وهذا وصيغته

كثيرة، ثم ان يكون علمه تعالى مركباً من معلومات كثيرة، واذ
ذلك، وما ان تكون ذاته لاهية مركبة واما ان يكون علمه تعالى
عرضاً فيه . وكلا الامرين تظهر استحالة مما قلناه في ف ١٨
و ٢٣ و ٤٥ . بقي دأ ان شيء الذي يعقده الله أولاً وبنات لم
يكن غير جوهره .

و ٦٠ ايضاً ان فعل التعليل يكون نوعه وشرفه بحسب ما
يتعلقه أولاً وبالذات، اذ ان هذا هو موضوعه (١) . فادأ ان كان
الله يعقل شيئاً غير نفسه كانه معقول أولاً وبالذات فيكون فعله
لتعقلي قد حصل على نوعه وشرفه عن شيء آخر غيره تعالى .
ودلك محال لان فعله هو نفس ذاته كما تبين في ف ٤٥ . وعليه
فيستحيل ان ما يعقده الله أولاً وبالذات يكون غير ذاته .

لكن صور بمقالة مختصة معروفة عند الفيلسوف يمكن على افق مركبة
ومتعدداً وهذا التعدد لا يتم الا اذا كانت المعلومات بمعرفة أولاً
وبناس كثيرة، لان كل واحد منها يكون حقيقاً معقولاً بصورة دالة انساوية
له لا بصورة غيره المتضمنة له . فادأ علمت هذا اتضحت لك النتيجة

(١) على تقدير لفظة «الصوري الاول» لان موضوع الصوري الاول هو
وحد ما اتصل به القوة والفعل أولاً وبنات . وقد الاول معرج موضوع
الصوري الثاني الذي يتأذى اليه بمعرفة بصورة موضوع الصوري الاول
تضمنه فيه . وعلاقة بينهما . مثلاً اذا وقع نظرك على مرة فيها اشباح ،
والموضوع الصوري الاول هو مرة ، والثاني هي دشح وهذا ذلك تقول
رئت مرة معديا فحدث لي مرة . و لا شبح فتقول فيها رابت لا شبح
في مرة لا رابت الا شبح فقط

الفصل التاسع والأربعون

في أن الله يعقل ما سواه من الأشياء. (١)

(خلاصة ج ٥ من ١٤ جزء ١)

ومن كون الله يعرف ذاته معرفة اولى وبالدت يجب ان
يستفتح ان الله يعرف في نفسه جميع ما سواه وبذلك

(١) بعد بحثنا عن موضوع عقل الله التصوري لاولي اي
الذي يفقه ولا وديت لانه عقله بصورة نفسه وهو ذاته تعالى. كان من
المناسب ان يتقل الى البحث عن موضوع عقله تعالى التصوري الثبوتي الذي
هو جميع الاشياء بميزة . وقد بحثت من منطق ومن خواصها التي
عقلها قرب . الموضوع التصوري الثبوتي للعقل هو . سر كنه العقل صورة
عقله كما هو ذلك معلوم بصورة عقله وعلى هذا احسب ان العقل قد
البحث وبلايه قد قد يرد من لا يقرص على هذا ضرب من المعرفة
بصيرته . الموضوع التصوري الثبوتي ما يمكن مقولا ولا وبالدت
ليس يكون مكتملا للعقل كما هو الموضوع لاولي لان كمال العقل مقصور
على نفسه موضوعه التصوري لاولي لان هذا فقط يخص للعقل ولا وبالدت
فيتصور العقل صورته وسكنه . يجب ان يعرف ان معرفة الله معلومه
صورة ذاته التي هي علم من كروية الاشباح في الراق لان هذه الاشباح
البرنية في مرة تعني متعددة ومتداخلة بعضها من بعض . حقيقة وبجلاء محاولات
الله التي يعرفها في ذاته . يست تكو مقيمة ولا متعددة بسبل هي
واحدة بوحدة انوار واحدة الموجدة لها والمتضمنة موضوع . و
الله لا يعرف لاشياء خارجية عنه بحسب وجوده الذي هو في ذاته فقط

١٠ لأن المعلوم انه يعرف معرفة كافية بمعرفة علته ، ولهذا
يقول أيضاً انه يعرف شئاً اذا عرفنا علته . والله هو بذاته علة
وجود الاشياء . ودأماً كان يعرف ذاته معرفة كاملة وحب القول
بانه يعرف ما سواه ايضاً .

١١ ايضاً لان كل معلول يكون شبيهه سبق وجوده في
علته بنحو من الانحاء ، اذ ان كل فاعل انه يفعل شيئاً له . وكل
ما كان حلاً في شيء آخر انه يكون فيه على شكلة ما هو حال
فيه . ودأماً كان به علة بعض الاشياء . وكان باعتبار صيغته
متعملاً ، كان ان شئ معلوله موجود فيه بهيئة معقولة ، وما هو
في غيره بهيئة معقولة فهو معلول عنده . ودأماً الله يعقل في نفسه
ما سواه من الاشياء .

١٢ ايضاً لان كل من يعرف شئاً معرفة كاملة فانه يعرف
جميع ما يصدق قوله على ذلك الشئ ، وجميع ما يوجد لذلك الشئ .
باعتبار طبيعته . ويصدق على انه باعتبار صيغته ان يكون علة
جميع ما سواه . ودأماً كان الله يعرف ذاته اكمل معرفة

لان الوجود الذي لما في ذاته انما هو نفس وجوده ، ولا كان الله لا يعرف
سوى وجود نفسه بل الله يعرف تلك الاشياء . حتماً بحسب الوجود الذي
لكل واحد منها في ذاته . وكذلك من جهة ان ذات الله هي مثال لكل
وجود من وجوده . وتلك جميع لا توجد مع وجودها الجزئي الفردي
فيكون لعدد تلك الوجودات عدد من ذات الله من جهة مثالها بسل من جهة
وجود وجوده . خارج وكل هذا حسن وبهينة

(١) قوله يصدق على الله باعتبار طبيعته ان يكون علة ما سواه لا

لزم ان يعرف انه عليه 'وهذا' (اي معرفة كونه علته) لا يتم له
الآن اذ عرف ان المعلوم معاير له ضرراً من المعرفة، اذ ليس شئ
يكون علة لذاته. فاداً الله يعرف لا عبر أي شيء سواه.

واذا جحد معاً هـسب التبعث انصح ان الله يعرف ذاته
معرفة مـ هو معروف ولا وبالدات 'وام الاشياء غيره فانه يعرف
كأن مشاهدة في ذاته وقد صرح ديوبسيس بهذه الحقيقة في
٧ من كتابه في الاسماء الالهية حيث قل "ان له لا يستطيع
باص افراد الاشياء بالمشاهدة وإنما يعرفها بحسب تضممها في العلة"
وقل بعيد ذلك "ان الحكمة الالهية معرفة ذاته تعرف غيرها.
ويشبه الكتاب المقدس يقوم شهاداً هذه الحقيقة اذ يقال في
عدد ٢٠ من مز ١٠١ انه تطلع من علو قدسه (الآية) كأنه
يري الاشياء من علو قدسه.

يريد به ان طبيعته تعالى من شأنها ان تكون مبدأ الغريب معه في الخارج
ولا وجه ان يعمل بالضرورة الطبيعية وهذا سوف ترى نقضه. ولما مراده
ان الطبيعة لاهية هي مبدأ بعيد معه، ومبدأ الغريب معه كما هو عدده.
فالتة الى حد

الفصل الخمسون

في ان الله يعرف جميع الاشياء معرفة خاصة (١)

(حلافة جز ١٠ ص ١٩٥)

ولان البعض قالوا ان الله ليس به من المعرفة بالاشياء لا
معرفة كلية كأن يعرف من حيث هي موحودات كونه

(١) بعد ان تكلم في الفصل السابق عن موضوع معرفة الله انشوري
اشد من حيث هو في ذاته انتقل للمبحث عن معرفة الله من موضوع
كيف يكون وذكر ولا مذهب بعض الفلاسفة من يقولون ان الله يعرف
الاشياء وحريته من حيث كونه في معرفة كونه وهو يرى قد الله ان
رشد وعرفي لان الله قد كانا عليه باستتماله هذه الماسة فيكون به مدركا
الامر من حيث هي كلية (ف ١٥ مقالة ٢ من الاطبيات في الوحدة)
ووفقا على ذلك القديس بولس في رسالته من الدلائل للجنس
ولمن هو لا حاد ولا في ثقة بهم بصدق قوه لانها كانا مدعويين لان
سيت ومضاهي طبع بطله او لحجة اخرى لا يعلمها على ان في حجة
ترجمت اللاتينية لاهيت واحدة لان سينا قد عقدنا فضلا به الله انه قد
يتخرج به من ذلك في سينا وان مدركه انني احده بها اني رشد
والغزالي لا يواد بها المعرفة للكسنة من يعرف مستهين في الفلاسفة والتي تلتقي
مها المعرفة الخاصة بالاشياء وان فعل ذلك في من رشد بوركها منها
الى ان سينا كما هو شائب بعض الاحاديث في شت راجع به تالافينية
في من مدكور واما على طريق الاستطراد ثم ذكر ان ربه وهو
الجميع والجميع عليه وهو مدرك معرفة الله في جميع يسر بعصر
في معرفة مدرك على من محمولات اصولية لان هذه هي معرفة انعم

يعرف طبيعة الوجود معرفة ذاته بقي عليه ان يسبق ان الله
يعرف جميع الاشياء من حيث بتسمير بعضها عن بعض وعن الله،
وهذا ان هو معرفة الاشياء بحقائقها الخاصة.

١ وبيان ذلك فلسفياً ان كور الله عنه كل موجود.
قد وضح لك بعض الوصوح في سبب بيانه واستزيد ذلك ايضاً
في فصل ١٥ من كتابنا الثاني من هذا المؤلف، ودا كن الامر
كذلك فان يمكن ان يكون في شيء من الاشياء شيء لا
يكون معلولاً له تعالى بطريق مباشرة او التسبب وكل علة اذا
اعرف فيعرف معلوله. فدا كل ما هو موجود في شيء ي كن
ذلك الشيء. اما لكون معروفاً ان اعرف الله واعرف جميع
ما بين الله وبين ذلك الشيء من العن الواسطة

ولله يعرف نفسه وجميع اهل الواسطة بينه وبين كل شيء من
الاشياء. ان كان . ام كونه تعالى يعرف نفسه معرفة كاملة فقد
قدم بيانه في ف ٥٦ . ودا اعرف نفسه فيعرف ايضاً كل ما

وما تتكون مستمرة جميع اعداد العددية الفردية المشخصة في زمان
بها افراد الموجودات بعضها من بعض اعني ان معرفته بها يتوالي جميع .
لافرادها من الخاصيات التي يختص بها فرد عن فرد وهذا تعريف معرفة
الخاصة المجمع عليه . والا . ان يدي شيء عليه تدوين مدرجة في هذا
العن . هو على ما يشرح هذا وهو ان الله هو العلة . الله لاوي
ببعض فقط . يحصل موجود حسي . اعني ان لكون موجود مردي مشخص
وسكنه علة جميع ذلك معلوم . وعلته ي بعض اهل اعرف بصورة جميع
ما هو في صورها ويختص به . ودا . . .

هو صدر عنه مباشرة ، وإذا عرف هذا فإنه يعرف ما يوجد عنه
نسباً وبواسطة ، وهكذا هو جراً بحيث تنمى معرفته الى جميع
الاعمال المتوسطة حتى معلول الاخير ، وقد الله يعرف كل ما هو
موجود في شيء ، ومعرفة الشيء ، معرفة كاملة وخاصة ، انما هي
معرفة بجميع ما فيه من العموم والخصوص ، فإذا الله يعرف
الاشياء من حيث يتميز بعضها عن بعض .

٢٠ أيضاً كل من يعمل بالعقل فإنه يعرف شيء الذي يفعله
بحقيقته الخاصة ، لان معرفة المصنع تسمى للمصنوع صورته (١)
والله علم الاشياء بالعقل لأن وجوده عين تعقله وكل شيء ان
يعمل من حيث هو باعمال . فإذا الله يعرف معلومه معرفة خاصة من
حيث يتميز عما سواه من امولات .

٢١ أيضاً يستحيل ان يكون تأثير الاشياء حاصلًا بطريق
الاتفاق ، لانه جار على بعض مطرد . وقد لا بد من ان يكون
تمايز بين الاشياء شيئاً عن قصد من غيره ، ولا يصح ان
يكون عن قصد غيره وعلة تدافع ضروره لطبيعته لان طبيعته
(٢) لان كون عمل يعمل بالعقل يعرف على معنى حر سوى انه يعطي
معناه صورة هي مستقيمة مثلية في غيره كما يتضح من مثل
الاجل الذي يمشى على وجه صورة مثلية التي يتصورها . ثم
يكون الفعل على معناه لانه طبيعة صورته . كل . هو دعوى
وهو في حاصلا من الفاعل بالفعل ، وهو بصورة . يكون له عمل
معرفة بحقيقته الخاصة وبجميع ما هو له ، ويختص به غيره . لانه في
معرفة الفعل .

انما يتمين بعد ٢ على واحد فقط فيمتنع والحالة هذه ان يكون
قصد للعامل ضرورة الطبيعة مصرفاً الى عدة اشياء من حيث
يتمايز بعضها عن بعض (١). ففي اذا التمايز بين الاشياء ان يشأ
عن قصد علة عارفة (٢). ومن خصائص العقل على ما يظهر ان
يعتبر التمايز بين الاشياء. ولهذا قال اكسفورد اس
على ما رواه اريسطو (في ف ١٥ من الطبع) ان مبدأ التمايز
هو العقل .

ثم التمايز العام بين الاشياء لا يمكن صدوره عن قصد علة
من العمل الثانوية لان هذه العلة باجمها داخلة في حمة المماولات
المتمايزة بينها . فاذا قصد تميز جميع الاشياء بعضها عن بعض لا

(١) يعني بعد ٢ على واحد فقط فيمتنع وحده غرضه وحده خصوصاً، فوجه العموم
ان كلا من الاثنين يمكن ان يقصد به . كثيرة بعد ٢ . ووجه الخصوص
ان العمل بسيطة لا يمكن ان يقصد به ذو . الكثرة من حيث
هي كثرة، ليس حيث كل واحد من . كثرة حقيقة، خاصة بيسرد
بصفت يختص ٢ على . وهو ان من حيث تلك الكثرة يسطها جامع واحد،
وهذا لوحد يكون مقصوداً بعدد ٢ . وهو ٢ هو مشروط ضرورة
خصونه . ولا يكون مقصوداً من طبيعة المقصد الذي بعده . وبخلاف ذلك
العمل العقل، انه يمكن ان يقصد الكثرة من حيث هي، اي انه يقصد تلك
الكثرة بحد ذاتها قصد الى كل واحد واحد منها من جهة تميزه عن
سواه وهذا دقيق فافهم (عن شرح)

(٢) لان العلة الداعية كانت لا تعرف لاشياء من حيث تتمتع بجمع
عن بعض لا يمكنها ان تقصد ايدها متيزة لان تقصد تابع للمعرفة وهذا
كان العقل مبدأ التمايز (عن شرح)

يصح حصوله الا عن العلة الاولى التي تتميز سداتها عن جميع
 الاعبار ، وقد الله يعرف لاشياء من حيث هي متمايزة بينها .
 وقد ايضاً كل ما يعرفه الله فثنا يعرفه معرفة بالعلة عدية
 الكمال ، ومن كل كمال انه موجود فيه تعالى وجوده في ما هو
 كامل بالكمال مطلق . وقد قدمنا في ذلك في (ف ٢٨) وما
 لا يعرف الا بمسوم ي معرفة كلية فقط ، فانه لا يعرف معرفة
 كاملة لجهاالة ما في ذلك الشيء ، ثم هو من اخص خصوصياته واعني
 به الكمالات الاحيرة التي يتكامل به وجوده المخصوصي . ولهذا
 من المعرفة بالنسي . اذا كانت هذه صفتها فاولى بها ان تكون
 معرفة بالهوية من ان تكون معرفة بالكمال (١) . فاداً لو كان الله

(١) كون ما يعرف بالهوية لا يعرف الا معرفة دقيقة ودقيقة دليله
 على . قوله الخارج ، معرفة الشيء في العموم تتم على وجه واحد . وهي معرفة
 ذلك العموم من حيث عمومه ، اي مع قطع النظر عن حركات استمرارية نعته
 كما لو فهمت الحيوان من حيث هو كدابة ، اي من حيث هو جوهر متحرك
 حسي ، فيصح حينئذ القول انني تعرفني حيوان يعرف الانسان المشرح حسب
 . وهو ، صرح من المعرفة بالهوية دقيقة في معنى حيوان

والوجه الثاني ان عرف العموم مع صلافة على حريته من اعرف مثلاً لاسد
 حيوان وعلى كلا الوجهين تكون معرفتي بالشيء في العموم معرفة دقيقة لا يفي كلا
 الحالتين لا اعرف الانسان بجميع . يتبين به عن غيره من البشر لا من لاهم
 ولا . يتقو به وجوده خاص اعرفني . وايضاً معرفتي بالانسان على كلا
 الوجهين تكون معرفة دقيقة . على الوجه الاول فلانني لا اعرف الانسان
 الا لاسطوره معرفة تحت شهور . ثم احبوس وهي معرفة بالقوة مطلق
 . على وجه الثاني فلانني من اعرف لاسد فاعرف لابي عرفت . يتميز

بمعرفة ذاته لا يعرف الأشياء . لا معرفة كلية للرم عنه . ان الله
لا يستمد معرفته خاصة من الاشياء .

وهذا ان يدعى يعرف حقيقة ، وله يعرف ، اصل ذلك
الطبيعة بالارادة بالذات و لا يعرف بالارادة بالذات بل موجود من
حيث هو موجود عند واحد و كثير كذا ثبت ذلك في الف ٣٠٠ من
كتب الاخير . - فاذن ان كان الله متعريفه ذاته يعرف جميع
الاشياء معرفة كلية لزم ان يعرف كثرة . واثرة يتسع بمقتضى
من دون تعقل التام .

فإذا الله يعرف الاشياء من حيث هي متناهية بـ ٥٠
 و٦٠ ايضاً ان كل من يعرف طبيعة كلية معرفة كاملة فانه
 يعرف ما يمكن لتلك الطبيعة ان تكون عليه من الاحوال (١)

منه عن الهبة صفة على انما عليه فعلى علي و... ش... معرفة النعمان يدى
... من
...

١٠) كحل - هو من صيغة كحلته من وجوهه حيث هي
كل ذي ي من حيث كل في ذات وصيغة واحدة على سواه من لغات
الكتابة كالحيوان مثلا ذاتة من جهة به جوهر حي حسي ثم من
جهة انها كل كلي اي جوار في نفسه بقوة كثرية مشتركة فيه وهذا
معنى انكلي فيه - وانما تسمى لاوه لغزته وعرفه كالملة لا
يقضي معرفه كل حل من حول وجود التي تمكن لاوه مشتركة
فيه ان يكون ظاهرا من كمي بكم معرفته كل في هو وحسن في
حدها وه بده من هرتي خاصة وهذا تلات نماها الثاني فلا
تجسد معرفتها الكاملة معرفة - ذكره من يعني ان تعرف كل مقدر

كالذي يعرف طبيعة البص مثلًا فإنه يعرف بها قابلية للتشدد
والنقص ، وأما أن اختلاف مراتب الموحودات متوقف لقوم
على اختلاف حلالها في الموحود ، ودأب كل الله تعرفته فإنه
يعرف طبيعة الموحود اكليه ، لا معرفة ناقصة تنزهه عن كل
نفس كما انتمى له ، فيجب أن يعرف جميع مراتب موحودات .
وهكذا يكون له معرفة خاصة بجميع ما سواه من الاشياء ،
وأيضا كل من يعرف شيئاً بمعرفة كاملة فإنه يعرف كل ما
هو متضمن في ذلك الشيء ، والله يعرف ذاته بمعرفة كاملة ، وهذا
يعرف كل ما هو فيه من جهة قدرته الفعالة ، وكل الاشياء
باعتبار صورته ، خاصة بأنها هي موحودة فيه تعالى باعتباره
قدرته الفعالة لانه مدرك كل موحود ، والله يعرف جميع الاشياء
معرفة خاصة .

٨ ايضاً من يعرف طبيعة ما فإنه يعرف انما هي هي فنية
للمشاركة فيها . ومن نحن مثلاً كون طبيعة الحيوان مشتركاً
فيها بين كثيرين فلا يعرف تلك الطبيعة معرفة كاملة ، وطبيعة

التي تنحصر في مرادها على ان المرادها هي اجزاؤها من حيث هي كلية ،
كما أن الاشياء التي تدور في حدها هي حادها من جهة ، كل
دقي يقول القديس توماس "كل من يعرف صفة كلية معرفة كاملة" رد
به بمعرفة الكمالية تحت طبيعة تدور مدكور لا تدور لاول فقط
ولا ورد عليه ، سببها هو صفة موحود اكليه بمعرفة كاملة لأن
الموجود هو موضوع حركته تدور ، ومع ذلك فإنه لا يعرف كل
الحواله التي يمكن طبيعة موحود ، نسكو عليه ، عن شرح .

الله مشترك فيها بطريق النسبة (١١). والله يعرف اذ انكم وحده من
الوحدوه يجب سمي ان يكون مشبه له. ولكن السب في
ان صور الاشياء مختلفة اى هو لان الاشياء تشبهت الله على
البحر. مختلفة. وهذا ترى الفيلسوف في (ف ١٠ من كتاب ١ في
الطبيع) يسمى الصورة الطبيعية شئ اهي. وقد تعرفه التي
له بالاشياء. انما هي معرفة لها بصورها الخاصة.

٩٠ ابصار في عرف الناس واصحاب تعرفه ان معرفة
لاشياء هي كمعرفتها من حيث هي مع كثرتها متمايزة بينها.
وذا ان كان الله لا يعرف لاشياء. غاها من التمايز بينها فيتبع
به احمل احلاما على ري لذين كانوا يقولون انه تعالى لا يعرف
الخصومة التي يعرفها الجميع. وهذا مرقدا اعتبره الفيلسوف محلا
(ف ١٠ كتاب ١ في النفس) و (ف ١٥ كتاب ٣ في علم ما
وراء الطبيعة).

ثم ان هذه الحقيقة تقوم عليها شهادة الكتب المقدسة
القانونية فيه يقال في (عدد ٣١ من ف ١ سفر التكوين ١ وراى
الله جميع ما صمعه وذا هو حسن جداً. وورد في عدد ١٣ ف ٤
(١) قال من طريق الشئ لا تعرفه يد لاشياء في الطبيعة الكلية
والاشياء في الطبيعة الالهية. والظبيعة الكلية لا تشترك فيه. ثم
مصدقها بحقيقتها الوحدة على حشش مع اختلاف سرور الوجود في
الكثيرين. واما الاشياء في الطبيعة الالهية فيستحيل ان يكون على هذا
الوحده لانه قائم بان لاشياء. تشترك في شئ ماغص من كماله لان كل
في لاشياء. انما هو شئ مستحص من الوجود لاهي

من رس عمر ١٠ وما من حقيقة مستترة امامه بل كل شيء عد
مكتشف لخاص امينه وله تؤدي احساب :

الفصل الحادي والخمسون

في اساس اربعة في البحث عن كثرة المعقولات
كيف توجد في عقل ()

وحدراً من ان تكون كثرة المعقولات موحدة تركياً
في عقل الله تعالى البحث عن هذه المعقولات كيف تكون
كثيرة فيقول

أ لا يجوز ان يفهم بهذه لكثرة هذا الشيء وهو ان
المعقولات المتعددة في الله وجود متساو ومساو لانها اي هذه
المعقولات ان تكون هي ودات الله شيئاً واحداً ، وحيداً

(١) ان عدس توفا في هذا الفصل وفي التبيين بتعدد من كيفية
وجود كثرة المعقولات في عقله على وجه يتبع وجوده في
عقل الله وسبب على وجه هي موحدة في عقله من دون الحجب تكثر
فيه اما وجه متبع وجوده في عقل الله ثلاثة : اولها ان يفرض ان كثرة
في عقل الله وجود متساو ومساو وسبب ان يفرض انث المعقولات موحدة
قائمة بذاتها ومعقولة بفعل وجه بعضها . وهذا مذهب افلاطون القائل بوجود
الاصوات القائمة بذاتها . والثاني ان يفرض انث المعقولات لكثرة وجوده في
عقله بحق فيدرك له بها عقديس يظن هذه المذهب الماسدة في هذه
الاصوات ويشرح في ف ٣٥ كيفية وجودها في عقله تعالى .

يجب وضع كثرة في الله (١) وهذا امر قدما نقضه براهين كثيرة في الفصول ١٨ و ٢٠ و ٢٤. وإما ان تكون تلك استعقالات متعددت صرته على الله وحيث يكون في الله عرض م، وهذا قد بينا استحالة في ما سبق في ٣٣.

و ٢٤ كذلك لا يجوز ان يكون مثل هذه معقولات كثيرة صور معقولة وثمة مداه كما يبرهن افلاطون في 'تلافي' بل محدودت المذكورة على ما بصر، قد وضع التصورات بحدودة، وذلك لان صور الاشياء الطبيعية يتشبع عنها ان توجد من دون المادة * اد لا تعقل نعم من اداة. ثم ولو ان هذه الصور المذكورة منه مداه لن يكون ذلك حجة كافية للقول بان الله يعقل الكثرة، لان هذه الصور ينزل كونها موحودة في الخارج عن ذات الله. وعليه ان كان لا يتصوره بدو ان يدرك كثرة الاشياء مع ان ادراكها مشروط بضرورة الكمال عقده، ثم حيث ان يكون كمال عقده (٢) فكما وجوده الذي هو نفس نفسه متوقف على

(١) لا يستلزم في ذات الله تكون كمية لاحر. لدية له، وديث لان كان وجودها في الله وجودا ممتدا من ذاته كانت يستلزم في ذات الله كمية احرا. ذنية فكذلك ذات الله كمية من حرا. ذاتية.

(٢) ميقون معرفة كثرة الاشياء يتوقف عليها كمال تعقل الله "سل بها مشروطة" كونه ودين. متوقف عليه الشيء. وبين ما هو مشروط به وبق. وان كان يعقل به ان يتوقف على كمال موضوعه لاوي والاصل الذي هو ذاته، كانه ليس له في سلب، اد كل قوة كما اعادة في كمال تعقل موضوعها لاوي. ولكن هذا لا يمنع صدق هذا القول

شيء آخر سواء وهم قد عدما نفسه في ٥٦ .

وكانت قد كان كل ما هو خارج عن ذات به معلوماً
له ، كما سبق في ١٥ في ٢ كان لا بد من ان يكون
الذات كونه ان كان خارجاً عنه على ان يكون معلوماً له . والله
علم الاشياء . بعض كـ سوف في ٢٣ و ٢٤ في ١٢ . ودا
كون به بعض مثل هذه المقولات انما قد تقدمت به على
كون تلك الاشياء موجودة . و قد ايسر بعض هذا كثر من

وهو . معرفة كثر مشروطة كثر على ان يكون
معرفة ان بعض لا بد ان يكون على بعض . و قد تقدمت
انه شاع في كثر من هذه معرفة مقولات قد تقدمت في ١٢
لا بد ان يكون . كان به بعض ذلك لا بد كثر . و قد تقدمت
في الاصل فلا يمكن ان يوجد ان يكون على من دون ذلك لا بد
خارجاً عنه . و قد تقدمت في ١٢ . و قد كان بعضه على شيء خارج
فوجب ان يكون واقعه في ذاته . و قد تقدمت في ١٢ .
في "ا" لا بد . و لا بد من كثر على "ب" لا بد
لا اعتراض بل سدد لا بد من كثر . و قد تقدمت في ١٢ . و قد تقدمت
لا يقبل الله بذاتك ومن حيث الوجود على في حقيقة . و قد كان
له اولا والله . مع الوقت كثر . و قد تقدمت في ١٢ . و قد تقدمت
بعض . و قد كان بعض في ١٢ . و قد تقدمت في ١٢ . و قد تقدمت
معرفة . و قد كان بعض في ١٢ . و قد تقدمت في ١٢ . و قد تقدمت
من ذاته . و قد كان بعض في ١٢ . و قد تقدمت في ١٢ . و قد تقدمت
في حكمه . و قد كان بعض في ١٢ . و قد تقدمت في ١٢ . و قد تقدمت
مشروطة كثر . و قد كان بعض في ١٢ . و قد تقدمت في ١٢ . و قد تقدمت
عنه على .

مجرد كون المعقولات لكثيرة موحودة في الخارج عنه .
 وقد ايضاً المعقول باسمه هو لعقل بفعل ، كما ان المحسوس
 بالفعل هو الحس بالفعل ، وعدد متكرر لمعقول منفصلاً ومختاراً عن
 لعقل ، يكون كلاًهما بالقوة ، كما يصير من الحس ، وليس الصير
 مصراً بالمعنى ولا يرقى مرتبة بفعل لا عددهما يخصر شرح المصير
 فيصوره حتى يصير للصير وسير شيئاً وحاداً ، فبدأ لو كانت
 معقولات الله في حارج عقلة لزم ان عقل الله يكون بالقوة وكذلك
 معقولاته (١) ، فيكون مفتقراً واحالة هذه الى شيء آخر يخرجه
 الى الفعل وهذا محال ، لان ذلك الآخر يكون متقدماً عليه تعالى
 وقد بقاء لا بد وان يكون المعقول موحوداً في العقل .
 فاداً وضع صور الاشياء الموحودة بذاتها في الخارج عن الله لا
 يكفي لان يعقل به كثرة الاشياء ، بل يجب ان تكون في عقل
 الله نفسه .

الفصل الثاني والخمسون

في الاسباب التي موجب كون كثرة ثبوتها موحولات بسبب في عقل الله
 المحرج استفد منه ثبوت ايضاً عدم حور الخواص بان كثرة استعقالات
 المذكورة قد يمكن ان يوجد في عقل آخر غير عقل الله ، سواء
 كان ذلك العقل نفس او عقل ملك وذلك .

(١) بقى بالقوة بامتناع اي عقله

١ لا العقل لاهي يكون حينئذ باعتباره فعل من أفعاله متعلقاً بعقل متأخر عنه وهذا أيضاً محال .

لأنه كما أن الأشياء لقائمة بذاتها مستقلة عن الله فكذلك .
يوجد في تلك الأشياء (١) وعنده فكي يحصل وجود المتعلقات المذكورة في عقل من تلك العقول المتأخرة بشرط ضرورة سبق تعقل الله له ، لأن عقل الله أنه هو ما هو به علة الأشياء .
ثم لأنه يلزم عن ذلك أيضاً أن عقل الله يكون بالقوة عدم اتحاد معقولاته به .

٢ أيضاً كما أن كل شيء له وجوده الخاص به كماله له فعله الخاص به . فذا يستحيل أن الشيء الذي ينتهي به عمل ما بفعل الفعل يسبح به عقل آخر ذلك الفعل التعقلي ، بل الذي يسبح فعل العقل ، هو العقل الذي حصل عنده التهيؤ له ، كما أن كل شيء ، لا يقوم بذاته لا بذات غيره . فاذاً من مجرد أن متعلقات كثيرة موجودة في عقل من العقول الثانية لا يجوز أن يستحصل العقل الأول بعرف لكثرة

(١) قوله « ما يوجد في الأشياء » كما في النسخة القديمة يرد بمنين وكلامه صحيح لأن « ما يصدر عن تلك الأشياء لقائمة بذاتها » وهي تصورته المنصور فلا من علقه عرف « يوجد عنها » وأثنى وجوده في العقول المتأخرة سي هو وجه من وجود وجودها ، والله سلب وجودها فيعرفه ويعرف كل أفعالها بغيره . وما في النسخة جديدة للتحفة منسوخة العبارة هكذا « كما أن ما هو علة لأشياء قائمة بذاتها فكذلك هو علة لأشياء الموجودة والقائمة بغيرها » وكلا القولين معني .

وهذا المعنى انما هو نفس حقيقة الشيء، المثلول عليه حده .
وهذا امر لا يد منه ضرورة العقل ان يدرك الشيء، حاصر
والغيب على وجه سوي . وهذا واقع كل من سحابة
والعقل، الا ان العقل فوق ذات نفسه في الشيء، فمجرد عن
الشرائط المادية التي لا يمتنع به وجهه في حصة بده .
ويمكن هذا لا يمكن ان العقل به به واحد في نفسه المعنى
الذي ذكره . كما هو من دون كنه من حده من
كل به من العقل به من
والتي يجب ترتيبها مرة . العقل به من . وان كان كل من
المعنى ونسبه . العقل به من العقل ذاته . وذلك لانه من كون
اشياء المعقول الذي هو صورة الامر ومبدأه العقل في نفسه
الشيء الخارج . ان العقل به واحد في نفسه معنى مشبه بالذات
الشيء . لانه كغيره يمكن ان يكون العقل نفسه . ثم من ان
المعنى المعقول به من الشيء . العقل به من . العقل به واحد في
به من هذا المعنى . العقل به من الشيء .

ومن كنهات شأن العقل المعنى به لا العقل بصورة اخرى
غير ذاته . كما سبق بيانه في الف ٦ . ويمكن ان يكون مع ذلك ان
هي شيء جميع الاشياء ومبدأها . العقل به من . ان يكون
العقل لاهى في العقل به من العقل به من . لا يكون
فقد شيء الله المعقول به من يكون به من جميع . ذات
الاهية هي شيء ومشيء . فيمكن ان يكون به من يكون

الله عاقلاً لاشبه كثيرة بصورة معقولة واحدة هي ذاته وبمعنى
معقول واحد هي كلته الالهية (١) .

الفصل الرابع والخمسون

في ذات به مع بها وحدة كيف يكون مشبه حدث
لطبيع المتعلات وحقيقتها (٢)

١ - وكه قد يلوح أيضاً للعقل أنه يصعب أو يتسع ان

(١) اعلم ان قوله " كلته الالهية " لا يريد به الكلمة الذي هو الاقنوم
الذى من الاقنوم الالهية ، لأنه لم يكن قد احرى ذكر الثاوث ولا المقام
بقتضي ذلك لانه يجدد الملاسة الذين لا يعتقدون بالثاوث ، وانما المراد
بكلمة الله تعالى هو ما يقع عليه فعل الفعل مباشرة سواء كان هذا شيئاً
متماراً من الشيء المقول او هو نفس الشيء معقول من حيث هو معقول .
(عن الشارح) .

(٢) ما كان به بينه لما في الفصل السابق من ان نفوعات
الكثرة كيف يوجد في عقل به من دون ان توجد فيه حقيقة ، مسألة
شديدة الاعلاق ، تعيد في هذا الفصل ايضاً ما دعى به صدر وقوله
بذكر الاعتراضات ، كما هو شأنه في كل ديبعة ثم ورد حله ومهد فهم
حله بثلاث مقدمات . ويستخرج منها اولاً ان عقل الله يعقل ذاته التي
هي كاملة بالكمال المطلق ، اي مسترفة حريص ، يصدق عليه اسم الكمال
ويمكنه ذاتاً به ما شابه وما لا يحد حقيقة حاشية لكل فرد من فرد
الاشياء . وعليه منه يعرف فرداً معرفة خاصة . ثم بين ثانياً ان عقل
جميع الاشياء الموحدة في عقل الله ليس متعددة ومتمايزة فيه الا تعدداً
وفايزاً اعتبارياً ، وانما لما بين تلك حقائق وبعدها الحقيقي ذاتاً هو

شيئاً واحداً بسيطاً كما هي ذات الله يكون هو نفسه الحقيقة الخاصة أو النسبة لمخصص ، وذلك لأنه ما كان تأثير الأشياء المختلفة بينها كما هو مسبب عن تصور خاصة ، كان من الضرورة أن ما هو مشابهة شيء ، بعبار صورته الخاصة ، يوحد مبادئ الأحرار . إذا اعتبرنا أن تلك الأشياء المختلفة لها أمر جامع تشترك فيه ، فلا مانع من أن يكون بينها تشابه واحد حكمها بتشابه الخمار والإنسان من حيث أنهما حيوانان . فيخرج عن ذلك أن الله ليس له معرفة خاصة بالأشياء بل معرفة عامة ، لأن عمل المعرفة يكون على نحو ما يكون شيء شيء ، المعروف موحوداً في أعرف ، كما أن لتسحين يكون على شكلة أحرارة ، لأن شيء معروف إنما هو في العارف كالصورة التي يفعل بها المعرفة . فإذا كان الله يعرف الأشياء الكثيرة معرفة خاصة ، فيجب أن يكون الله نفسه الحقيقة الخاصة لكل فرد فرد من

وإما صعب يكون هذا " فسننه بسمي عليها التمهض عنها فنقول : أولاً أن صور الأشياء وحلودها التي تعينها إنما

أما المادي الجوري من جهة الأشياء نفسها ، لأن عقل الله لا يعقل ذاته على بها مثل خاص وجمعية خاصة ككل فرد من أفراد تلك الكثرة إلا بعد تعينه بها ، مع ذلك الأشياء من جهة تشابه لها واختلاف وجود تلك تشابه ، وعليه فلا يكون كثرة لأمره لذات هي الواحدة التي هي مثل واحد منحصري في ذاته خبيص كالات شيء . تنحصر على وجه الكامل لأعلى وجه ذلك كيب ، كما سوف يرى ، وانه الكثرة من تشابه تشابه لا لاشياء ، مع كثره وجود تشابه لها ومختلفها

هي على ما قاله الفيلسوف اقص ١٠ اشياء من الالهيات) اشياء
بالاعداد، والاعداد حكمها انه اذا ردت عليه واحدا او اسقط
وحدا فبغير نوع العدد كما يظهر في العدد ثنائي والثلاثي. والحدود
حكمها كذلك، فانك اذا ردت فعلا عليها او رفعت فعلا، فبغير
نوعها قال الجوهر الحساس يتميز نوعه بزيادة السطوق او الانساق
وام لا شيء. اني شمس في دهر امور كثيرة اشهر الكمال
فشل احد من شمس اعيانه، و لا شيء اني يشترط اجتماعها
لوجود شيء. م، فصيغة دهر شيء لا نصيب بمضالها، فلا تسم
طبيعة اجزاء مثلاً، را دعت اعراس من شمس، بخلافه اعراس
و لا الاشياء اني يكون مجموعة في الوجود، فقد يمكن لمعق ان
يصل اسم ويعتبر على حدة وعلى وجه لا يفراد مني كان
الواحد. م، غير داخل في حقيقة الآخر (١١) عليه فيمكنه ان
يعبر في عدد لاثني عدد اشياء فقط، وفي حيوان صاف
ما هو حرس فقط، احد كان معق ان يتحد ما هو مشترك
على ك. م، ثمة شيء حرس ان حقيقة حصة لكثيرين، اد
يدرس حصة دون بعض الآخر، فيمكنه ان يتخذ عدد العشرة
م، ان كان احد منه حقيقة حصة بعدد التسعة (١٢) وايضا

(١) دهر يمكن ما عليه شيء. لم يفهم ما هو داخل في حقيقة

وحده

(٢) و ذلك لا يمكن ان يكون شيء واحد من الكمال
اسقط منه الوحدة لاحدة، فيكون قد شمس و حرس من العدد وهو العدد

تقص عن الوجود حقيقي (اي لا يستوفيه) فالعقل الالهي
 اذاً يمكنه ان يعقل في ذاته م هو حاس بكل فرد من افراد الاشياء،
 ان يعقل ان دله ماي شيء. ثم ويتشبه بها وان كل مخلوق ماي
 امر يقتض عن كنهه تعالى . وذلك لانه ان عقل ذاته ممثلة
 (اي شأنها ان تتشابه) من جهة احده مثلاً لا من جهة المعرفة
 فانه حينئذ يأخذ الصورة الخاصة بالشيء، وان عقله ممثلة من جهة
 المعرفة مخلوا عن العقل فانه حينئذ يأخذ صورة الحيوان . وكذا
 هلم جرا في غيرها من الامور .

هكذا اذا قد وضح ان الذات الالهية من حيث هي كاملة
 بمصاق الكل فيمكن ان تتحد حقيقة خاصة لكل فرد
 من افراد الموجودات . ولهذا من شأنه يمكنه ان يعرف به
 جميع الموجودات معرفة خاصة .

والآن لما كانت حقيقة احده شيء. نذكر عن حقيقة الخاصة
 بشيء آخر، وكان التمايز بين الاشياء مبدءاً للكثرة وحب ان
 يعقله م في عقل الله من تباين حقائق معقولة ومن لكثرة
 فيها، من وجه ان م في عقل الله هو حقيقة احده بالاشياء المخلقة،
 وعليه فلما كان هذا (اي كل م في عقل الله حقيقة خاصة
 بالاشياء المختلفة) هو كونه يعقله م بكل فرد من
 افراد الخلائق من وجهه شأنه يعقله ان حقائق الاشياء
 ليست في عقل الله كثيرة متميزة به الا باعتبار أنه تعالى
 يعرف ان تلك الاشياء قسمة لشأنه على الوجه كثيرة ومختلفة.

وبهذه المعنى قل اعوسطين ان الله صنع الانسان بحقيقة
والمرس باخرى . ثم قل ان حقائق الاشياء توجد في عقل الله
على وجه الكثرة وعلى هذا ايضا يستقيم بوجه ما مذهب
فيلسوف القائل بوجود التصورات التي يصور تحدا جميع ما هو
موجود في الاشياء المادية .

الفصل الخامس والخمسون

في . . . عقل جميع الاشياء .

ومما تقدمه قريبا يتضح ايضا ان الله يعقل جميع الاشياء معا .
وقد علقنا اننا لا يمكنه ان يفعل بالفعل اشياء كثيرة معا (١)

(١) في . . . حيث هي كثة . في . . . حيث لا يجمع بينها جامع
وحدة . . . لا يمكن لافعال بعقوله اشياء كثيرة اتي لا تضاهي وحدة . . .
تأخر في قوة واحدة . ولكن لا يتبع طوره في قوة واحدة او كانت مع كثرته
وحدة بوحدة . فلا العقل حينئذ لا يكون . . . من وحدة . . .
كيف يمكن للعقل ان يفعل شيئا كثرته معا . فقد قلنا ان في هذا المعنى
قولاً حليلاً يفيدك كثيراً ان يعرفه . . . ول . . . حلالته . . . يمكن للعقل . . .
يعمل اشياء كثيرة بفعل بفعل واحد . . . شدة . . . تكون تلك الاشياء
الكثيرة . مربوطا بعضها مع بعض . . . وحدة يكون من العقل
الذي هو صورة بعقولة واحد . . . لا العقل حينئذ يكون واحد بوحدة فعل
تفعله . لتوقف وحدة الفعل على وحدة موضوعه الذي يكون مشبه في نفس
الاعمال وعلى وحدة صورته اني هي من العقل ووحدة مثلا . . .

لأنه لما كان العقل بالفعل إنما هو العقول بالفعل رمى العقل
إذا عقل أمورا كثيرة فيكون مكتنفاً وفي حاس وحده
وقلت "في حاس وحده" لأنه لا شيء من يكون الحاس
القابل الواحد مصوراً بصور مختلفة من حاس مختلفة في
حس أو حد يكون حدها شكاً وأما الصور
المعقولة التي تصور في حاس واحد لا بد من وحدة واحدة
وهي حاس واحد في حاس واحد لأن وحدة واحدة واحدة
وهي الحواس المعقولة في حاس واحد لا بد من شيء واحد
لا يشترط في حقيقة الواحد الواحدية وعينه فلا يكون ذلك
الصورة واحدة لأن لا شيء في حاس واحد من ثم
كان في الأشكال الكثيرة من حيث وحدة حاس من الواحد
وهو نفس واحد في حاس واحد لكن العقل معاً لا
فيه حد واحد في حاس واحد لا موصوفه ولا شيء
فإن العقل واحد في حاس واحد وهو نفس واحد
في حاس واحد وهو نفس واحد في حاس واحد
نوع واحد في حاس واحد وهو نفس واحد في حاس واحد
وهو طرفة العين صورة واحدة واحدة في حاس واحد
وهذه الصورة واحدة في حاس واحد وهو نفس واحد في حاس واحد
من فرق وعنه ولا كانت حاس واحدة في حاس واحد
عقل واحد في حاس واحد وهو نفس واحد في حاس واحد
في كل منها من حاس واحد وهو نفس واحد في حاس واحد
بمقارنة لسان ورس

فان من يمتد المقابلة بين امرين مثلاً فانما يوجه قصده الى كلا
الامرين ويراها معاً . ومن الضرورة ان الاشياء جميعها التي هي
في معرفة الله تكون واقعة تحت قصد واحد منه ، اذ ان الله
يقصد ان يري ذاته رؤية كاملة ، اعني ان يراها ككل ما لها من
من القوة ، وهذه القوة تشمل جميع الاشياء . ويتيح هذا ان الله
رؤيته ذاته يري جميع الاشياء معاً .

لا يجب وقوعه تحت قصد واحد كل يكون قصدها باختيار الارادة
فقط ، لكن بعضه يكون كثيرة . فبذلك ان يؤتم الواحدة ويستك
لاخرى .

وبين كلامه ثمة على هذه بل على الاشياء التي يرتبط بعضها ببعض
ربطاً ضرورياً ، بحيث لا يمكن قصد الواحد فيها بدون لآخر ، كالذي يقصد
النسب مثلاً من حيث انه متعلق بالصحة فلا يمكنه ان يقصد الطب من
دون قصد الصحة . وقس على هذه المعارف بقصود ، فان منها ما لا يمكن
قصدها بدون لآخرى ضرورة ، كمن يقصد بعض ، بحيث لا يمكن معرفة
الواحدة دون لآخرى . فالمعرف الذي ضرورة رتبته تقع جميعاً معاً
تحت قصد واحد ، فمن الضرورة بعضاً . فترتبط في نفس جميعها معاً ، لان
وقوع جميعها معاً تحت قصد واحد ليس له سبب اخر سوى انه لا يمكن
وجود بعضها دون بعض . وبذلك ان يعرف انني يقصد بالاحترار فاستشعر
انني من هذا ان قصد به معرفة ذاته لا كان لا يمكن ان يكون لا
قصداً واحداً لمعرفة هي في غاية الكمال ، وكانت هذه المعرفة لا يمكن ان
تتم . لا لمعرفة كل القوة التي بدنه وكانت هذه القوة تشمل بالفعل جميع
الاشياء ، حصص ان معرفة جميع الاشياء ، هي واقعة بالضرورة تحت قصد
معرفة الله الواحد للضرورة قصده معرفة ذاته معرفة كاملة . ومن ثم وجب
ان يكون الله عارفاً لجميع الاشياء معاً .

و قد زد على هذا أيضاً ان العقل الذي يعمل اشياء كثيرة على التعاقب ، يستحيل ان يكون معه و حداثاً فقط ، لانه لو كانت الافعال انما تختلف باختلاف مواضعها ، و حسب ان الفعل الذي يعتبر به العقل الشيء ، - سبق يكون مختلفاً عن الفعل الذي يعتبر به الشيء الاخرى . و عقل الله فاعله واحد هو ذاته كما قد اعتاده (ف ٢٥ ا ١) و قد لا يحد منه جميع معروضاته اعتباراً متعاقباً بل يعتبرها جميعاً معاً (١) .

و قد أيضاً لا يمكن ان يعقل التعاقب دون الزمان ولا الزمان دون الحركة ، اذ ان الزمان هو عدد احركة باعتبار التقدم والاعرج . ومن استحيل ان يكون في الله حركة (٢) كما تقدم بيانه في (ف ١٣ ا ١) و قد ان يكون في اعتبار الله بالاشياء تعاقب لانه . و عليه و الله يعتبر معاً جميع الاشياء التي يعرفها

(١) و قد لا لا . و كان يعرف الاشياء كثيرة متعاقبة الوجود معرفة متعاقبة ، ثم لا يعرفها في ذاتها لا في ذاته و بداته ، اذ ان التعاقب قديم من جهة الاشياء . ثم عرف رفته يعرف جميع الاشياء بدنه و يستحيل ان يكون ذاته بمثابة جميع الاشياء شيئاً متوفاً ، لانها لاشياء تحصل بالفعل وفي احوال لجميع الاشياء . موجودة و ممكنة ، بحيث يستحيل ان يحدث شيء لا يكون شبيهه الخاص في ذاته . و قد لا لا . و لا حصل يعتبر في الله وهذا محال كما تقدم بيانه .

(٢) يتضح من سياق كلامه انه قدس به يريد " بالحركة " . و يوجب تعاقباً ، لا بحركة اتي هي فعل ممكن ، كالتعقل في الله مثلاً فان المعلوم يسمى التعقل في انه حركة و يقول ان به يجرى ذاته لانه يعقل نفسه .

وإنما أيضا أن تعقل الله هو نفس وجوده ، كي قد علم أن الله
 في (أف ١٤) : نفس في وجوده تعني نفس في الوجود وليس كذا
 كما أثبتناه في الفصل المذكور . ولا في (أف ١٤) : نفس في الوجود .
 فإذا يعقل جميع الأشياء معا .

٦٥ : إن كل عقل يتعقل شيئا بعد الآخر فانما يكون
 تارة عملا بالقوة وصوره نفس ، لأنه عند يعقل الأول ، يعقل
 وهو يعقل شئ ، وهو نفس الله ، لكن نفس الله بالقوة وهو
 هو نفس الله ، نفس الله .

٦٦ : إن نفس يعقل الأشياء على الحروف وإنما يحقها جميعها معا .
 ثم على هذين حرفيه شهد في الكتاب المقدس حيث في
 (أف ١٤) : من سفر ايوبي : "إن نفس عند الله ولا مثل سائر"

الفصل السادس والخمسون

في أن في معرفة نسكة

معرفة نسكة

وإذا تقدم يتضح أن معرفة في الله ليست معرفة بالنسكة (١١)
 وذلك .

(١١) لكي نعلم حقيقة هذا ، نعلم أن نفس الله في معرفة
 بالنسكة ، وأننا نعلمه ، ومعرفة بالنسكة هي في نفسنا ، كما
 ركن أساسي وركن صوري . لأن الركن الأساسي هو مجموع الصور المعروفة
 التي يجردها العقل العقل من جميع وحس الخيال ومادة والتي تحصرها

أ لا كل من كانت معرفته معرفة بانسكه نفس يعرف جميع

للمعرف نفس فيجعله بها فاعمل و... كل الصوري فافا هو الهيئة والكيفية
 التي يعطي لنفس نفس شيء في قريب في الاستعدادات الحسية معقولة والتدبر
 فيها تصرف بانسكه من غير سابع لعدم أي معنى له تدب في صور...
 لا كل انفس نفس حواس على ذلك اذ هو نفس انفس من لا انسكه
 لا يستعمل استعدادات مثله علمياً الا عملارة الراهين الدائرة على تلك الصور
 نفس، كان به في تخرج في ذلك به في حواس في ذلك به في عدة عدد
 قريب لا استعلاء شيء من ذلك اصور وعده هبة او حصة هي كل حواري
 او الصوري لانسكه العلم وقد يقرب العلم ثرة انفس، لا من جهة ذلك
 الصور معقولة، اذ لا اثر فيها للعقل المنفصل، لا من جهة من عقل معقولة، بل
 من جهة ذلك الاستعدادات في نفس نفس نفس نفس نفس نفس
 في ذلك اصور وعده في حواس في ذلك في نظرية في هي في انفس
 انفس في انفس انفس او كنسكه في ذلك في ذلك في انفس
 له العلم بالملكة. ولهذا قال القديس توما في عدد من عدد من ر...
 تكون «اي للملكة» مجموع نفس الصور معقولة... مع معتبر
 مشيراً بهذا القيد الأخير الى ان الصور معقولة لا تكتسب من الملكة
 من مجرد وجودها في العقل، بل لا بد من ان يكون العقل قد سبق
 في فصله التدريجي سابقاً بعضه مع بعض ومكتسبات ذلك استعداد قريب
 لاستعداد في حينه وعينه فان عقل فيعمل قبل حصول ذلك اصور...
 باقوة مطلعة ايها، وقد حصره في العقل تدرجاً في انفس انفس
 وبعد اكتسابه بالممارسة تلك الحيرة معقولة في ذلك الاستعداد، يكون العقل
 وسكن لا يعمل لكن، بل يعمل اوسط بين القوة والعلم، اعني من
 تلك الصور موجودة في وجودها و... في عقل واعل لا في حرجه من
 قوة فهو في العمل، لا في عدد في قوة في عمل آخر وهذه اهل هي
 ملكة.

الاشياء معاً، ولكنه يعرف بعضنا بعضاً بالملكة والله يعرف جميع الاشياء معاً كما بيّنه في الفصل السابق . وهذا ليس في الله معرفة بالملكة .

و ٢٠ أيضاً لان من كانت له المعرفة بالملكة ولا يعتبر ، فانه هو على نحو ما بالقوة التي هي غير التي كانت له قبل ان يعقل (١١) وقد بيّن في الفصل السابق ان عقل الله ليس بالقوة بحسب من الاحتمال ، فانه ليس قد عرفه بالملكة بل من وجوده به .

و ٢١ ان كل عقل يعرف شيئاً بالملكة فدائه تكون شيئاً آخر غير عقل به ، فانه هو نفس فعل الاعتدال ، لان العقل الذي بالملكة نفسه فمعه لا يمكن ان يقصده ذاته . والله ذاته ان هي نفس فمعه كما سبق في و ١٥ . وهذا ليس يكون في عقل الله معرفه بالملكة .

و ٢٢ ان العقل الذي يعرف معرفة بالملكة فقط لم يكن قد سمع آخر درجة من كماله ، وهذا ان لم يتصور لا يقول ان السعادة التي هي احسن شيء تكون باعتدال الملكة بل باعتدال الفعل . وهذا لو كان الله يعرف جوهره معرفة بالملكة لم يكن باعتدال جوهره كاملاً ما كان الحق . وقد بينا بقيقس هذا في و ٢٨ .

و ٢٣ أيضاً قد بينا في و ١٩ ان الله يعقل ذاته لا بصور

(١١) ترى شرح هذه الفقرة في و ٥ من هذا الفصل

معقولة مصدقة لى ذاته . وكل عقل بالملكة وله يعقل بعض الصور ،
لأن الملكة إما تكون استعداداً ما في العقل لقصور الصور
المعقولة ، وإما مجموع بعض لصور المعقولة مستقفاً بعضها مع بعض
وموجودة في العقل ، لا وجوداً لبعض الكامل ، بل وجوداً ووسطاً
بين القوة والعمل . ودأ بس في الله معرفة بالملكة .

و٦ نص لأن ملكة كيفية ، ونس يمكن ان يطرأ على
الله كيف او عرض من الاعراض ، كما اثبتناه في ف ٢٣ . فاذاً
المعرفة بالملكة لا تليق بالله .

و٧ واحيراً لأن الحنة التي يكون فيها لائن معبراً و
مريداً او فعلاً بالملكة فقط وقد هي أشبه بـ ١٢٠ . هـ
فإن دود ادشأ ان يعني عن الله هذه الحنة اسكية وال اعداد
مزموه (١٢٠) إن من يخص اسرائيل من يعقل ولن سام . وفيه
في عدد ٢٨ و ٢٣ من ابن سيراخ ، ان عيني الرب لأشد اشراقاً
من الشمس (لآية) ول الشمس هي دة مصيئة مشرقه

ليست معرفة بالبرهان و الانتقال وذلك .

١٠ لان معرفة ما يكون برهنيه فيما اذا انتقل من اعتبار شيء الى اعتبار شيء آخر ، كما اذا انتقل من المادى الى السامع فان من يظن في نتيجة ما ، كيف تدبر عن مقدماتها ، مستتراً كلاً الامرين معاً ، فلا يكون لذلك قد برهن أو انتقل ، اذ لا يمكنه عدم لا يتم بالبرهان بل بالحكم على انه اصيل وبقائه ، وكذلك المعرفة المادية ، فليست هي ايضاً قائمه بمجرد الحكم على مبادئ وقد بينا في ف ٥٥ ان الله لا يعتبر شيئاً بعد آخر على طريق السامع ودييه بر جميع الاشياء . وداً ليست معرفة الله معرفة برهنيه واثباتية وان كان هو يعرف بنفسه جميع برهنيه

١١ ايضاً لان كل من يبرهن قد يظن في مبادئ باعتبار وفي النتيجة باعتبار آخر ، لانه لو كان انتزاعاً دى هو نفس اعتباره للنتيجة ، بل هو لا يتطرق الى اعتبار النتيجة بعد اعتباره مبادئ . وان كان الله لا يفعل واحداً من هذه كما تقدم بينا في ف ٥٥ . وداً ليس معرفة الله بالبرهان (١١) .
١٢ ايضاً لان كل معرفة برهنيه فيها شيء ، باقوة وشي . بانعمل لان السامع انه هي باقوة في مبادئ . وليس باقوة عمل في عقل الله كما تدبر (ف ١٦) . فاذا ليس عقل الله عقلاً مبرهن .

(١١) الفرق بين هذا البرهان وبينه ان هذا البرهان لا يعتمد من التعريف على معرفة المادى ومعرفة النتيجة . واما البرهان السابق فيستند الى ما قبل

وإنّ أيضاً كل علم زهني لا بد من أن يكون فيه شيء معلول، لأنّ الماديّ، إنّما هي على نحو ما (١) العلة الفاعلة للنتيجة ولهذا يقال أن الترهّن هو القياس المعطى العلم، وليس يمكن أن يكون في علم الله شيء معلول، إذ أن نفس علم الله هو نفس الله كما أوضح مما تقدم (ف ٢٥) ودأ لا يمكن أن يكون علم الله علماً برهانياً أو بالاستدلال.

وإنّ بحث كل ما نعرفه بتقنين الطبيعة فهو معصوم عندنا بدون برهان، كما هو واضح في معروف الماديّ الأولى. ولا يمكن أن يكون في الله معرفة غير المعرفة الطبيعية بل المعرفة الدنيّة، لأن علمه هو نفس ذاته كما تبين في ف ٢٥. ودأ معرفة الله ليست معرفة برهانية.

وإنّ أيضاً أن كل حركة إنّما مرجعها إلى محرك أول يحرك فقط ولا يتحرك. ودأ الذي يشأ عنه المصدر الأول للحركة إنّما هو كون محرك غير متحرك متّمة، وهذا إنّما هو عقل الله كما سبق بيانه في ١٣. ودأ وحسب بلا محنة أن يكون عقله تعالى محركاً لا متحركاً. ولكن الترهّن إنّما هو حركة العقل المنتقل من شيء إلى آخر. ودأ ليس عقل الله عقلاً مُرَهَّناً.

(١) قيد مقوله « على نحو » بالاشارة إلى أن الماديّ ليست علة فاعلة للنتيجة بمعنى اصطلاح اد يست هي العلة معرفة نتيجة وقد ساعد العقل في إيجاد معرفة النتيجة في نفسه، لأنه يتوصل إلى هذه معرفة معرفة الماديّ

و٦ أيضاً ان ما هو الاسمي فيه الأسفل مما هو في الله ،
لان الأسفل لا يماس الاعلى الا بما هو الاعلى فيه (اى الاسفل) .
والاسمي في معرفته ليس الذهني المبرهن بل لعقل اندي هو
مصدر (١) الذهن المبرهن ، فبدأ معرفة الله ليست تكون برهانية
بل عقلية فقط .

و٧ أيضاً كل نقص في ثوب منبه عن الله لانه كاملاً
بالكمال مطلق كما قدمنا برهانه في ف ٢٨ ، والمعرفة البرهانية تنبأ
عن نقص في طبيعة العقيدة (٢) لان ما يُعرف بمعرفة افضل
معرفة مما يعرف بمناه من ليست طبيعة الحرف كقول المعرفة

(١) قوله " مصدر ذهني " يريد به " معرفة مدنى " التي هي فعل
" تحقق ما فعل " هي مصدر معرفة " من أي هي من مصدر " المبرهن
(٢) الخلاصة المبرهن على " معرفة " هيبة ناشئة عن نقص في الطبيعة
المدنى ، كمال " طبيعة الحقيقة " بحيث " معرفة " في " مدنى " معرفة
قيامة " ووضحة " وحدث " سطرة " وحدة " وفعل " واحد " وبعد " لا " حرف " لانه
معرفة " بعينه " لا " فعل " معرفة " مدنى " ثم " لأسفل " من " معرفة " مدنى " في
معرفة " المنهج " وهو " نفس " لان " طبيعة " مدنى " مع " كونه " بصورة " مدنى " حدث
حقائق " بصورة " وحدة " وهي " مع " حدث " نشأ " في " معرفة " نشأ " بوضحة " معرفة
المدنى " و" وفقر " في " وضحة " و" من " شأن " فقال " ان " يتوصل " اليه " بلا " واسطة
نفس " ثم " من " مدنى " في " من " شأن " يكون " مدنى " مدنى " لا " دها " الى
مدنى " و" من " مدنى " نفس " مدنى " مدنى " في " معرفة " مدنى " مدنى
نفس " نفس " هو " مدنى " نفس " في " من " شأن " معرفة " من " مدنى " في " واسطة
خارجة " هي " معرفة " المدنى " ونفس " في " نفس " معرفة " نشأ " لان " هذه " المعرفة
لا " تزل " عنه " مدنى " النفس " الا " استحليلها " في " مدنى " خاصة " بها

ما هو معروف بغيره من دور معرفة ما يكون هذا معلوماً
 به . والمعرفة البرهانية بضمير في شيء معلوم شيء آخر وما ما
 يعرف بمعرفة عقليه فلما هو معلوم بذاته ، وضميمة المعارف هي في
 معرفته بمعنى عن واسطة خارجة فينتصح من ثم ان التبرهن بقص
 في العقل وذا من علم الله برهانيا .

و٩٠ أيضاً ان الاشياء التي تكون صورهم موحودة في
 المعارف بذكر دور . في ذهني ، فان النظر مثلاً لا يفعل انتقالاً في
 معرفته حصر لوجود شيء حصر فيه . وذا ان الله هي شبه ومثل
 جميع الاشياء . كما قدم بيانه في ف ٥٤ ، فاذا الله لا يتخطى
 الى معرفة شيء بانتقال ذهني .

٥٠ ثم هذه ينتصح من اصل حل (١١) اعتراض الذين على ما
 يصح . من الانتقال الذهني في معرفة الله ، لكونه تعالى يعرف
 الاشياء بذاته . في هذه المعرفة لانتم في الله على سبيل الانتقال
 اذ ان نسبة ذاته تعالى الى سائر الاشياء ليس كنسبة المادي .
 الى النتائج بل كنسبة تصور محقولة الى الاشياء المعروفة . ثم
 ينتهي لك حل اعتراض الذين بوجوب لهم ان القول بان الله لا
 يمكنه ان يبرهن لا يتيقن به تعالى . (٥٠) (١) يجب ان الله له علم

(١) في عدد عدد يذكر من غير ترتيب وحلها اولها ان الله يعرف
 الاشياء بذاته وذا ينتقل من معرفة ذاته الى معرفة لاشياء . وثانيها ان في
 قوة التبرهن فلا يتيقن ان لا يكون به .

لتبرهن اندي هو بمعنى الحكمة على البراهين (١) لا لتبرهن اندي هو بمعنى الانتقال الذهني .

ثم آت هذه الحقيقة التي ايدها بالبراهين تصدع بصدق شهادت كتاب المقدس :

د قبل (في عدد ١٣ ف : ٤) ان جميع الاشياء مكتوفة وظاهرة لمعيه (الآت ١) والاشياء التي تعرف بتبرهن مستدلته مكتوفة لدينا وظاهرة : : مكتوفة ببطء مدعوة البرهان .

الفصل الثامن الخمسون

ان الله لا يعقل الاشياء بغير ان يمسها ويحسها (الفصل ١)

حزقيا ١ : ١٠ - ١١

١

ومما تقدم يتك ان من ايضا عقل الله لا يدرك الاشياء على نحو ما يدركها العقل المتوهم (الفصل ١٢) ودعنا .

تبرهن حكسي قد عرفه القارئ في عدد ١ من هذا الفصل بانه عبارة المذهب عند راسخيه واما في الحقيقة كيف تبرهن على ذلك ومن هذا فنحن نتكلم في (ان تبرهن بوجوه من ان لا يتكلم من بطون سابق في مذهبهم في محمولات و : بغير في بطونهم) ويتكلم على ان لا يسمي بوجوه و لا وجوه

(٢) لاد : : يعني وشمسي (ان تطلب) في نفس مدرك عن امره : : من الذي يدرك كل مكنون مكنون من مدرك وجوه و

١ لانه تعالى يدرك جميع الاشياء. فادراكه ذاته ولكنه
لا يدرك ذاته بالتأليف والتفصيل، لانه يدرك نفسه كما هي
وغيره فيه تعالى تأليف اي تركيب وتفصيل، فادراكه يدرك
الاشياء. ادراكه موله ومفصل.

٢ ايضا ر الاشياء التي يؤلفها العقل ويمصلها من شأنها
ان يعتبره العقل على حدة وانفراد. لانه لو كان من مجرد ادراك
اشياء ما هو، يدرك جميع ما يوجد لذلك الشيء، او ليس يوجد
له ما احتيج الى تأليف وتفصيل.

من حوله وعرض ومن غيره. من غيره كونه كبره كان. ثم
من بعض في بعض من سكونه شيء لا تركيب فيه خلا، ومن
العقل لقصوره عن إدراك ما هو شيء، هو من ذاته ولجوده
معها وحدها فيكون ولا شيء. هو، ثم هو سبب في شيء من الواقع
ولكنه في وعده ذلك ثم كنهه يعرف به وسبب توصلا في
معرفة الذي. معرفة كاهنة وكنهه يحصل في كل شيء كشيء ما كاهنة
التصورات التي تصور في ذلك شيء. ويصح من ثم ولا ر العقل
كان كقولاً لادراك كل شيء. مركب كان وسبب تصور وحده وادراكه
وحدة كما هو على ما هو لا يدرك في ذلك الى التركيب والتقسيم. وادراكه
انه ليس كل ذلك في ذلك على سبب وتقسيم يدرسه ر شيء في
ذاته مركب. لاجز العقل من ذلك ما هو شيء واحد. وفي بعض
واحد. وهذا شأن عقلنا خردة به ر كنهه العقل من القوة اي من
اد يدرك اولاً ماهية شيء. ثم راد فيه راد راد فيه راد راد
قال ادراكه في بصره الذي في الاشياء. في كنهه العقل فالتفصيل
ادراكه في بصره كل واحد في حده وبعده.

فإن كان الله يعقل الأشياء على نحو ما يدركه العقل
اثباتاً ونقصاً لما كان يعتبر جميع الأشياء بظرة واحدة بل لكان
يدرك كل فرد فرد منها على حدة. وقد اثبتنا بقبض هذا
في ف ٥٥ .

وإن أيضاً من الممكن أن يكون في الله متعدياً ومتأخراً.
والأخيراً والتفصيل فعل متأخر عن اعتبار الشيء ما هو، ومن
هذا الاعتبار أنه هو مبدأ الألف والتقسيم (١). فإذا اتبع أن
يكون في فعل عن الله أليف وتقسيم .

وإن أيضاً أن الموضوع الخاص بالعقل في هو أن الشيء .
هو، ولهذا فإن العقل لا يخطئ في موضوعه هذا إلا بطريق عرض
ونكته يخطئ في الألف والتفصيل (٢) كما أن الحس لا يخطئ في
مدر كانه المحسوسة الخاصة بل في ما سواه وليس في عقل الله شيء
بأعرض بل جميع ما فيه أنه هو ما هو بالذات فقط . وذلك ليس
يكون في عقله تعالى أليف وتقسيم بل حدة شيء . ودر كانه
أدراكاً بسيطاً .

(١) لأن العقل لا يوافقه إلا مثلاً لا حياً . بل هو لا يعلم
من الأساس إلا ما بعد تصوره من الأساس . هو كما علمت
دلت في كتابه . هو العقل . الإنسان . هو ما هو بسبب
الشيء على نفسه . الله . ونفسه . هي حكمه بوقوع المسألة بين الطرفين
بما لا يرد

(٢) لأن الحس لا يخطئ ولا يحل في فعل العقل

وَقَدْ اَيْضاً ان تَأْيِيف (١١) الْقَصِيَّةُ ، لَدَى مَصْنَعِ الْعَقْلِ الْمُؤَيَّفِ
وَالْمَعْصُولِ ، وَحُودُهُ فِي الْعَقْلِ لَا فِي الشَّيْءِ ، الْخَارِجِ عَنِ الدَّهْرِ .
وَذَا لَوْ كَانَ عَقْلُ اللَّهِ يُحْكِمُهُ عَلَى لَاشَيْءٍ ، حَكَمَ الْعَقْلُ الْمُؤَيَّفُ
وَالْمَعْصُولُ لَكِنْ هُوَ يَعْصِيهِ تَعَالَى عِصْمَةً مَرَكَبًا وَهَذَا بِحَالٍ كَمَا
اتَّضَحَ لَكَ عَمَّا قَبِلَ (ف ١٨) .

وَقَدْ اَيْضاً الْعَقْلُ الْمُؤَيَّفُ وَالْمَعْصُولُ ١٢ لَا يَسْتَحْدِرُ اطْرَافَ
ذَلِكَ التَّأْيِيفِ ، وَهَذَا تَأْيِيفُ الْعَقْلِ الَّذِي يُحْكِمُهُ أِنْ لَمْ يَلِدْ حَيَوَانَ
لَا يُحْكِمُهُ أِنْ مَثَلَتْ أَرْوَاحُ شَيْءٍ . وَتَأْيِيفُ الْعَقْلِ أَوْ تَعْصِيَتِهِ
أَمَّا هُوَ فَعَلَّ عَقْلٌ وَذَا لَوْ كَانَ اللَّهُ يَعْصِيهِ لَاشَيْءٍ ، تَأْيِيفُ وَاتَّعْصِيَتِهِ
نَعْرَمُ أِنْ لَا يَكُونُ تَعْمَلُ اللَّهُ وَاحِدًا فَقَطْ بَلْ مُتَعَدِّدًا ، وَعَالِمُهُ
تَكُنْ دَاتُهُ وَحِدَةً فَقَطْ لَا بَلْ عَمَلُ اللَّهِ اتَّعْقِبِي أَمَّا هُوَ بَعْدَ دَاتِهِ
كَمَا سَقَى بَيَانَهُ فِي وَ ٢٥ .

الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ كَمَا سَقَى بَيَانَهُ ، وَذَلِكَ لَا يَلِدُ حَيَوَانَ
لَا يَحْدِثُ بِهِ حَقْدَةٌ ، بَلْ هُوَ مُصَوِّقٌ كَمَا سَقَى بَيَانَهُ

(١١) مَعْنَى أَنَّ هَذَا يَتَعَلَّقُ بِعَمَلِ الْعَقْلِ بَعْدَ وَتَعْدِيرِهِ ، وَذَلِكَ
ذَلِكَ الْعَمَلُ ، وَهُوَ تَعْمَلُهُ هَذِهِ مَوْجُودٌ فِي عَمَلِ الْعَقْلِ لَا فِي الشَّيْءِ ، الْخَارِجِ عَنِ
الدَّهْرِ ، لَا بَلْ كَلَامٌ يَقُولُ عَقْلٌ حَيَوَانَ نَاصِقٌ وَحَكْمُهُ بَلْ لَا يَلِدُ حَيَوَانَ
نَاصِقٌ ، هُوَ تَأْيِيفُ الْعَقْلِ ، وَفِي حَاجَةِ وَكَلَامٍ لَأَمْرٍ بَلْ عَمَلٍ صَبِيحَةٍ
الْأَلَمِيَّةِ مُجَرَّدَةً وَحِدَةً

(١٢) بِمَعْنَى أَنَّ تَأْيِيفَ الْعَقْلِ ، بَلْ هُوَ تَعْمَلُهُ عَمَلُ الْعَقْلِ لَا
بَلْ تَعْمَلُهُ حَقْدَةٌ بَلْ هُوَ تَعْمَلُهُ عَمَلُ الْعَقْلِ ، بَلْ هُوَ تَعْمَلُهُ عَمَلُ الْعَقْلِ لَا تَعْمَلُهُ

ولكن من مجرد كون الله لا يعرف الأشياء، ما ينبغي و تفصيل
لا يلزم القول بأنه تعالى نحن الله - موحدة - واحدة - وراث لا
دنه - ككاتب واحدة بسيطة - كل - ما مثل جميع - عددات
و مركبة - وعينه منه يعرف - كل - كل - وكل تركيب حصل
في الطبيعة - في الدهر -

و ٧ ثم ما على ما قدمناه شاهد في خصوص كتاب
مقدس اذ قد قبل (عدد ٨٥ و ٥٤ من شعبا - يست تصور في
تصور انكم - ومع هذا قبل عدد ١١ مره و ٩٣ الله يعرف افكار
الله (الآية) - ومن مقرر - افكار الله - حصيل - ما ينبغي
و تفصيل - ويعد دوسس يقول - و ٦ في الآية - لاهية -
و د احكمة لاهية اذ تعرف نفسها - د هي مرف جميع الاشياء

(١) مدح - في هذا العدد - قد يمكن - يد من لاهية
على ما قال - وهو ان كان الله لا عرف لاهية - ما ينبغي و منه مضاف لا يعرف
القضايا الموحدة او السالبة لان هذه - مضاف - وحدهم القدس ما -
و - كان لا عرف لاهية - معرفة - رعية رعية فلا يسبح من ذلك -
هول هذه مضاف لان دنه اوحدة بسيطة التي يعرف - لاشياء - تاهي
مثل جميع الاشياء - مجردة - مركبة - وكل - وقف وفي ذلك - و
الله - وفي بعض - فلا يمكن - قد - ما - ما ينبغي و لاهية - ووجود
دهي - ووجود - ولا يمكن - لاهية - ووجود - دهي -
تدرب من ووجود - لاهية - يعرف - و دات - ما ينبغي و
وجود - (كما - عن - شرح -)

اما اُماديات مـ فعل واحد غير مادي واسفست فعل واحد غير
منقسم ولتعدد فعل طريق الوحدة .

الفصل التاسع والخمسون

في حق التصديقات على مشقة من مـ (١)

حكمة سر ١٠٣٦ م ٥ د ٥ ي . .

وَمِنْ مَقْدَمٍ يَتَصَحَّحُ بِأَيْضاً بِ مَعْرِفَةِ عَقْلِ اللَّهِ وَنَ . مَكِّنْ بِطَرِيقِ

(١) مـ كتاب حق على ما ذكره أليسيوس (في كتاب ٣ في النفس وفي
ف ٨ من كتاب في لاهيات) في العقل من حيث مـ يركب
ويقسم ، وكتاب معرفة مـ لا تمـ الفصل كما يقفه ثلث العنصر
في العنصر السابق قد يتوهم للعنصر . مـ يس فيه حق عدمه هذه السبعة
الأكبرية ، فقد أدرك هذا الفصل ، فبين في العدد الأول منه ان الحق (الموصوف
عند الفلاسفة بالحق المنطقي) والذي عرفه ارسطو وتبعه الاسفة عزم
بأنه مطابقة العقل لشيء ، اما محله العقل الثاني من العقل (حالاته حر .
م ٦ ف ٦) والذي تسميه الاسفة العرب تصديقا وهو العقل الذي
مـ العقل يرى . مـ من توسوع ادى سبه والمحدود اود عليه ستة و لا
سنة فيوقع بث ستة موهدين يصرفون حكمه الايجي او موصلا مـ
بحكمه التي هذه القضية بمرح فجميع ذائق وهو ان هذه
المطابقة بين العقل واثني ، لغومة للحق المنطقي لا توحد من جهة قوة
الادراك او معها باعتبارها في حد ذاته ، لان فعل التمثل غير مادي ولما توسوع
اي لشيء ، لمقول قد يكون مادي مـ موحدا العقل
يعرف التي كما هو اي . مـ هو هو وما من هو يس ويحكمه بذات مـ
او يحاديا حكمه صدقا بحيث يعكس لشيء . في خارج مضيقا مـ تعرفه

التأليف والتفصيل فمع ذلك لا ينتمي ^{١٠٨} الحق الذي محله على ما قال
الفيلسوف ^{١٠٩} في الأخرى ^{١١٠} ف ^{١١١} تأليف العقل
وتقسيمه ليس غير وذلك :

أ ^{١١٢} لا حق ^{١١٣} كان ^{١١٤} من ^{١١٥} محضه ^{١١٦} لمشي ^{١١٧} ما
يقول في ^{١١٨} هو ^{١١٩} هو ^{١٢٠} في ^{١٢١} من ^{١٢٢} من ^{١٢٣} كان ^{١٢٤} الحق في العقل
ينتمي بما يقوله العقل وينطبق به لا بالفعل الذي به يقول العقل
ما يقول ، لانه لا يشترط لحق العقل ^{١٢٥} صدقه ان يكون نفس
فعله التعقلي مطابقاً ^{١٢٦} لشيء ^{١٢٧} اذ قد يكون ^{١٢٨} شيء ^{١٢٩} مادي ^{١٣٠} فيما ^{١٣١} فعل
تعقل غير مادي ^{١٣٢} بل ^{١٣٣} يجب ^{١٣٤} يكون ^{١٣٥} مطابقاً ^{١٣٦} لشيء ^{١٣٧} مما
هو ما يقوله العقل ويقوله ويعرفه ^{١٣٨} شيء ^{١٣٩} من ^{١٤٠} عرفه ^{١٤١} ويقوله
يكون في واقع الامر ^{١٤٢} كقول ^{١٤٣} الله ^{١٤٤} تتعنه ^{١٤٥} السبب الذي
لاتأليف فيه ولا تفصيل يعرف ليس فقط ماهيات الاشياء بل
ايضاً ^{١٤٦} القضاء ^{١٤٧} ك ^{١٤٨} بين ^{١٤٩} (في ^{١٥٠} ف ^{١٥١} و ^{١٥٢} و ^{١٥٣}) وعليه فيكون ما
يتعمله الله ويقوله ^{١٥٤} هو ^{١٥٥} تأليف ^{١٥٦} وتقسيم ^{١٥٧} ودا ^{١٥٨} يست ^{١٥٩} يكون
بواسطة ^{١٦٠} الله ^{١٦١} لا ^{١٦٢} الحق ^{١٦٣} عن ^{١٦٤} حقه ^{١٦٥} تعالى .

وحكمه ^{١٦٦} والامانة ^{١٦٧} عن ^{١٦٨} شدة ^{١٦٩} على ^{١٧٠} عليه ^{١٧١} رافع ^{١٧٢} عنه ^{١٧٣} لاجع
^{١٧٤} مع ^{١٧٥} في ^{١٧٦} ٣٧

(١) قوله ^{١٧٧} هو ^{١٧٨} تقسيم ^{١٧٩} وتأليف ^{١٨٠} يريد به معنى ^{١٨١} خاص ^{١٨٢} في ^{١٨٣} معنى
العلم ^{١٨٤} أي ^{١٨٥} الله ^{١٨٦} يقسمه ^{١٨٧} ويحكمه ^{١٨٨} به ^{١٨٩} هو ^{١٩٠} مؤلف ^{١٩١} او ^{١٩٢} معمم ^{١٩٣} أي ^{١٩٤} تأليف
وتعديم ^{١٩٥} فاعلم ^{١٩٦} ان ^{١٩٧} الله ^{١٩٨} وعده ^{١٩٩} به ^{٢٠٠} كذا ^{٢٠١} وبما ^{٢٠٢} كان ^{٢٠٣} خلق ^{٢٠٤} لاراد
تجديده ^{٢٠٥} كان ^{٢٠٦} به ^{٢٠٧} و ^{٢٠٨} حدث ^{٢٠٩} خلق ^{٢١٠} خاص ^{٢١١} في ^{٢١٢} صفة ^{٢١٣} مؤلفة ^{٢١٤} والمفصلة

و ٢٠ يصف (١١) ان غير مؤلف اد قيل و عقل فليس يكون
 باعتباره في حد ذاته مطابقاً لشيء لان صدقة واللامطابقة
 نقالان باعتبار المقابلة بين شئين . وغير المؤلف باعتباره في حد ذاته
 لا يخصص مسألة او تطبيق على الشيء . اي تخصيص بالموضوع .
 وعليه فلا يجوز ان يقال به دعت رده في ذاته حق او باطل (٢)

١١ . انتقد داس في هذا العدد في البعث عن حق هل يوجد ايضا
 في معنى الحق الاول اي التصور . وكل . هو رايه في ذلك قد اختلف
 التوفيق فيه فذهب من سلك ومنهم من اوجب ومنهم من نوع فان شئت
 من صرح في هذه المسألة بالدقيقة فرجع . فلهذا في المسألة العرفية في
 حكمية فلهذا بالامانة المذكور ان يرد به بحدوث شيء في وجوده تصديق
 اليقين فاستغنى بذلك عن مصادرات وتشتت ما في معونه
 سابق في العدد الثاني من هذا الفصل

(٢) وحدث لان حدوث و قوت " صواب " و " حيوان مطلق " .
 د انتج تحليل مضمون وديون في العقل و بدون نسبة مع
 اي شيء . فلا يخصص . بوصف بحق . داس من يقول لاداس من ك
 لا يصبح ان توصف لاداس الوجود في كس للغة بها حق لان الحق وصف
 حقي كذا . حجة وصف في شيء الذي قيل به ضرورة . وحق بخلافه
 لانه طريق معرفة وكون وجوده في فعل العرف . فنتج من ثم . حق
 موجود في العقل ووجود . و حقيقته تنبعث في الاشياء . من حيث
 خلاصة الاهوتية حرة ف حق د
 حداد حق الفصل وحق الذي كون التصور مطابقة لشيء .
 يدي تشبه منه لعل ذلك بصورة وحق الشيء . هو كون الشيء . فيه شيء
 الصورة الخاصة في العقل لدى هو مبدأ ذلك الشيء كاسيت مثلاً فانه يدل
 به بيت حق د كان صورة المثالية التي في عقل صائعه . و قول

وأيضا لأنه كان الله خير كل خير لاحتوائه في ذاته
على جميع الخيرات كما تبين (في ف ٥ : ١) يمكن ممكناً أن
تقصه حرية العقل . والحق خير العقل كما به لا يفسد في له ؟
من علم لأحلاق . ود الحق موجود في عقل الله . ويصدق هذا
القول . ورد في عدد ١٥ مرموز ٨٥ حيث قيل . ب لله حق
وصديق هو .

الفصل الستون

في ب . ١٥ هو الحق

١ : جلاء م ١٠ ١٦ ١٧ ١٨

ويتضح مما تقدم ان الله نفسه هو الحق وحدث
أ لأن الحق كمال العقل او كمال فعل العقل كما بين في
الفصل السابق . وتعمل الله نفس جوهره كما م في فصل ٥ :
ثم تعقله نفسه لأنه نفس وجوده كـ . ب . ١٥ في ف ٥ : ١ يمكن

ليس بالحق معروف بحق معرفة ، تا حق معرفة ، كمال هو در " العقل
ذلك بمعرفة الله وليس الشيء . لا لأن هذا لا در " لا يتم به فعل لتصور
بل بفعل التصديق ، شيء ضروري ان العقل في تصور شيئاً . هو فلا يزال
دقة الى ادراك المطابقة الخاصة او اللاحقة معي . بد جسده وموضوع
دراكه وما هو معرفة نفسه بفعل يحس نفسه عنه يعني هذا .

(١) بعد ان ثبت في الفصل السابق ب . ١٥ حق وجود في الله ، فقد هذا
الفصل لاثبات ان الله نفسه هو الحق

كاملاً سكال طاري عليه ان هو كامل بنفسه كما ان وجوده كامل
بنفسه على ما اشتهر في ف ٢٨ وفي اذا ان جوهر الله هو الحق
بعينه (١).

٢٠ لان الحق خير به العقل كما سلمه الفيلسوف في ف ٣ من
كتبه ٦ في علم الاحلاق والله من خيرته كما يدعى في
(ف ٣٨). فاذا الله حق نفسه ايضاً.

٣٠ ايضاً لا يمكن ان يقال على الله قولاً بالذات لانه
نفس وجوده ووجوده لا يقال شيئاً بالذات. وحق موجود
في الله كما مر في الفصل المتقدم. فادان كان الحق لا يقال
عليه قولاً بالذات، فيجب ان يقال عليه قولاً بالذات كما تقدم
بيانه في ٣٨. فاذا الله هو حق نفسه

٤٠ ايضاً لان الحق تعالى حصري، وان كان لا يوجد في
الاشياء بل في الله كما قاله الفيلسوف (ف ٤ من ك ٥ في
علمه وراء الطبيعة) لا ان الشيء قد يقال حق من حيث انه
حاصل حقيقة على فعل طبيعته الخاصة.

(١) تجوز هذا القول ان الحق لا كان هو متصور العقل من كونه
(اي ذلك المتصور) مطابقاً للشيء العقول، ولم يكن تصور عقل الله شيئاً
اخر غير ذاته لمعناه. كان ان الحق هو نفس ذاته اي جوهره وجوهره كما
تقدم في ف ٥. هو نفس وجوده الذي هو كامل بذاته لا سكال طاري
عليه كما شتهر في ف ٢٨. فليس ضرورة ان جوهر الله نفسه هو حق بعينه
وليس الحق كمالاً طارئاً عليه.

ولهذا قال ابن سينا في ٦ من مقوله ٨ في الالهيات (١) ان حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده الذي ثبت له باعتبار ان ذلك الشيء هو من مظهر بحيث جعل لاعتقده صحيحاً صادقاً، وباعتبار أنه بمنزلة الحقيقة الخاصة به التي هي في عقل الله (٢) ولكن الله هو نفس ذاته، وذاً له نفس حقه سواء كان كلامه على حق العقل ام على حق الشيء.

وهو يصارح شهادته على هذا قول ابن عربي في قوله عن نفسه "انا الطريق وحق واحد" (١) يوجد عدد ٦ في ١٤.

(١) وهذا في ترجمته العربية عن الهند ورد في (١) في ٢ من مقالة (٢) وتعرف ان سبب هو حبيب حق لشيء كما سمي (٢) مذهب نفيس في علي. قوله (١) في حلاصه حر م ١٦ في ١ من مسائل خلافيات (١) لا. يقول هو حقه بشيء من غير استواء الى عقل به، ويقتدر بسبب في عقل الالهي. وهذا بسبب في عقل به وهي حقه بطبيعتها صورتها مشية التي هي في عقل الله كما يقال للاشياء القدسية حقه لغرضهم بصورة الصانع التي هي في عقل الصانع. والاشياء على هذا لا يمكن يقارن بها حقه، فلهذا وركن في حقه شؤنها من حيث وجودها الى عقل به. والاعتراف به في العقل لا يفي الاقصر الى العقل سبي لا شوق عليه وجودها، فيقول له حقه يوجد من وجوده على من وجوده من طبعها ان توجد في العقل لا في بصري بقوله صدق بهم فتكون به لشيء في العقل صري لا في سنة اعرض عيتاج من ثم ان العقل به شرا، بسبب مطلق ويقتدر في وجوده حكمة من لشيء ولاشياء مطلق هو وجود الالهي في به ولا في هو سبه اي من

المحصل الحدي والستون

في - نه هو عن محض حصر حقيقة

وإذ تقرر هذا فوضيح أن الله فيه الحق لمحض الذي لا يمكن
أن يمازجه بطل ولا خداع وذلك :

١ لأن الحق لا لا يتصل معه الحق كما أن الباطن لا
يترجم أسود وليس الله حق فقط بل هو نفس الحقيقة . وهذا
يستحيل أن يكون فيه الحق .

٢ أيضاً أن العقل لا يتصل به ما يعرف به شيئاً من
هو (٢) كما أن الحق لا خط في موضوعه المحسوس وكل
معرفة في عقل الله أنه حله في معرفة العقل بشيء ما هو كما
يبدو في ٥٨ . وهذا يستحيل أن يكون في معرفة الله ضلال أو
خداع أو نقص .

(١) يندرج تحت هذا عنوان محدد بل كان الله مدته . وكذا
قد في الباطن

(٢) لأن موضوع الحق هو . هذه شيء في الشيء ما هو
والهوية لا تتصل به موضوع الحق كما أن الحق لا يضل في إدراكه
موضوعه الخاص . وذلك لأنه على . فانه القدس في حلالته . ٧٥
في (٢) كما أن الشيء يتصل به لوجوده . كاللذات يكون الله
بصورته التي هي لاسميه . كدلت بقوة الله كما يحصل في الذات شدة
الشيء . وشدة الشيء . الله هو . هو شيء . فكم في الشيء لا
يخلو عن وجوده . كدلت صورته . كدلت بقوة مدركة لا تتعدى في
الذات على كونه شدة صورته

حكم به العقل انها تكون حقاً لان الشيء هو كذلك (اي
 كما حكمه لا خلاف ذلك. واما عقل الله فهو يعلمه علة
 الاشياء كما مر ست افي و ٥١) وعليه يجب ان يكون علم
 الله قياساً ومقدراً لاشياءه. كما ان الصانع فيس المصنوعات
 و لا كلاً من مصنوعات الله يكون كماه على مقدار مطابقته
 للصانع. فبتدريج اذاً ان يسه عقل الله الى الاشياء كسيرة
 لاشياءه الى عقل الانسان (١) والاصل يحصل عن عدم مطابقة

(١) يعني ان الاشياء التي رتب وجودها عن قبل الانسان سانه
 منها العقل عليه بها فتكون هي شانه لافس الذي ينبغي للعقل ان يصدق
 عليه ليكون عليه حقاً. ففعل الله الذي اذا هو يعلمه علة جميع الاشياء يجب
 ان يكون هو لافس الذي يجب ان ينطق به جميع لاشياءه على انه مثله
 دارة وحووب مصدقة الشيء ذاته المعنوية لكي يصدق له حكم الحق لان
 حق في الشيء هو مصدقة للعقل في ذاته معقولة كما ان حق انك مثلاً
 هو مصدقته لثبات الذي في عقله. و لا يمكن مطابقة كان اسطان
 في لافس لا في عقله. و قد قلنا ان قد لا يفسر مصدقة
 من عقله ولا لاشياءه و لا يكون عقل في لاشياءه لا في عقل الله
 و لا في لاشياءه. و لا يمكن ان يكون شيء على خلاف ما هو
 به. ثم لان كل شيء حقه من الحق كحقيقه من وجوده و لا من عقله
 في لاشياءه و لا من عقله لا في مثل التي يمكن خروجها عن
 ترتيب الله من حيث هي علة لاشياءه. كما هي من محاسن التي هي خطأ
 و لا يكون لاشياءه عقله و لا عقله لا في لاشياءه لا في لاشياءه
 به و كلامه عليه سبب في خلاصة الفقه ح ١ م ٦ و ١ و ٢ و ٣ و ٤
 هـ

عمل الانسان لاشياء . بها وجوده في العقل لا في الانبياء . .
 ودا لو قدر فوات كل مطابقة بين عقل الله و لاشياء . لكن العقل
 في لاشياء . لا في عقل الله . ومع ذلك ليس في الاشياء عقل لان
 حفظ الشيء من الحق تلمسة خطه من الوجود . وذا ليس يكون
 هدم مطابقة بين عقل الله والاشياء . ولا يمكن ان يكون في
 عقل الله بطلان .

وذا ايضا لانه كما نحن نرى في العقل كذا ان
 هو شدة نور . وذا في صفة . وذا في معرفة الحق . وذا في
 من لا يحسن . وذا في ليس يمكن . ان يكون في الله شر . كما
 ليس في . وذا في ليس يمكن . ان يكون فيه بطلان .
 وذا من اجل هذا قيل في ح ٢ و ٣ في الرسالة الى
 رومية . انه صادق . وذا في ح ٥ و ٦ من رسالة يوحنا الاولى . ان
 الله نور وليس فيه ظلمة التامة

الفصل الثاني وستون

في . حقيقة . هي حقيقة الاولى واعظم

(علامة بيز . ١٦٢١ ف ١٥)

مما مرره في هذا تنجح . ان حق الله هو الحق الاول
 . لاعظم وذلك

ان لانه كما يكون ح . لاشياء في الوجود كذلك تكون

جاء في الحقيقة ١١٠ كما يصح من قوله الفيلسوف (في ك ٢ من
الاهيات ١) وذلك لان الحق هو لوجود يتأقوس (٢) وان لخلق انما
يوجد عند يقين ما هو هو و هو من هو ليس هو ، ولكن
وجود الله هو الوجود الاول والمتاهي في الكمال . فاذا حقيقة
الله هي الحقيقة الاولى والمعطي

و ۲۰ ایضا لایق است برای مالد و مکه و
 کتبی و مسمی نوع منسوب به مکه و مکه و مکه
 مالت که در مکه و مکه و مکه و مکه و مکه
 و مضمی .

۱. حق تعالی در حق تعالی
۲. حق تعالی در حق تعالی
۳. حق تعالی در حق تعالی
۴. حق تعالی در حق تعالی
۵. حق تعالی در حق تعالی
۶. حق تعالی در حق تعالی
۷. حق تعالی در حق تعالی
۸. حق تعالی در حق تعالی
۹. حق تعالی در حق تعالی
۱۰. حق تعالی در حق تعالی

١٠٠٠
في نفس وجوده ، حيث حقيقة في خارج + وجود + نفس + في
حقيقة في نفس + وجود + نفس + في خارج + وجود + نفس + في
التي تخرج من وجود في نفس ، فالحق موجود في حقه ، لأن وجوده كسب جوهر
والقول إذ أن كل وجود حق ، فكسب في كل حق موجود ، + حق
موجود في نفس له نفس ، موجود متعارفة متناهية في مدونه انفس
فانفس ، بمعنى : كل حقه في نفس ، فحقه شيء في خارج ، فكسب في
كل موجود في حقه ، فحقه غير حق ، وحقه شيء على نفس ، فحقه
المدونه نفس الوجود هي نفس في نفس ، فحقه في حقه ، فحقه

وإن أيضاً أن الحق في عقلنا هو عظمته شيء. المقول
وعنه المطابقة الواحدة كما يصح من قول فيسوف في ك ه من
الاهيات ١ وذا ما كان في عقل الله عقله به يحفل شيئاً واحداً
كان أن حقيقته تعالى هي الحقيقة الأولى وعظمته .
وهو أيضاً لأن ما كان المقدار والميسر في كل حسن من
الاجناس فإنه الاكمل في ذلك الجنس، ولهذا من الاولون ته من
ما يباين . وحقيقة الله هي مقدار كل حقيقة . لأن حقيقة عقدا
تقدر بأشياء . لذي في خارج النفس ، اذ يعرف أن عقدا حق لكونه
مصدراً لشيء . وحقيقته الشيء التي تقس على عقل الله الذي هو
علة جميع الاشياء . كما سوف نبيه في ف ٢٤ في ك ٢ من مؤلف
هذا . كما أن حقيقة مصنوعات تقدر بمساعة الصانع ، من
الصدق مثلاً يكتون حقاً اذا صدق الصانع . فداً ما كان
الله العقل الاول والمقول الاول وحسب أن نكون حقيقة كل
عقل مقيمة بحقيقته . كان كل شيء . انما يقدر به هو الاول
في حله كما عساه فيسوف في ك ١٠ من الاهيات . وداً حقيقته
الله هي الحقيقة الأولى عظمته واتساعه في كبر .

الفصل الثالث والستون

في وجه تسميته . يدور . انما هو على انه معرفة بالحق .

قد وسم قوم يقولون ان يقول من كل معرفة لله معرفة
اجزائيات فنهجوا لاثبات ذلك سبعة مسائل

١٠ استلزم الاول من نفس حالة الحرثيات قلوا لما كان
 مبدأ الحرثية وركبها انه هي اداة لمعية (١١) لا يشبه ان الحرثيات
 يمكن معرفتها بقوة غير مادية، ان كانت كل معرفة تتم بفرض
 من الحشيش وعنده من القوى الى فيه تدرك الحرثيات تما
 هي القوى التي تستخدم لالات اداة ليس غير كما هي الحجة
 والحس وما شاكل . واما عطفاً لانه غير مادي فانه لا يعرف
 الحرثيات . فاداً لا يكون عقل الله الذي هو اشد تغزهاً عن المادة
 عرفها بالحرثيات فالأولى . ود لا يرى من احد من اوحوه ان الله
 يمكنه ان يعرف الجزئيات .

٢ استلزم الثاني ان الحرثيات ليست موجودة دائماً فاداً اما
 ان يكون معرفة عند الله دائماً واما حياً معرفة وحيياً لا .
 ولاول محال لانه لا يمكن تعلق المعرفة بالمعدوم لان متعلق
 المعرفة الاشياء احده ، وما ليس موجوداً لا يمكن ان يكون
 حقا . والقول الثاني ايضا محال لان معرفة الله لا تقبل تعبيراً
 البتة كما تبين في ف ٤٥ .

٣ المسلك الثالث انه حسب الحرثيات جميعه توحد بانصرورة
 بل بعضها يصدر على طريق الحدوث ، ومن ثم فليس يمكن ان
 تكون معرفة هم صدقه لا عدمه . توحد لان المعرفة لبيقية هي

١١ بد مادية معينه . يعنى عند تقدير قوة معرفة Materialia
 وهي اداة لارى عند فهمه فقولاً لقوة في عند فهمه انكم
 وعنده من لا ترضى لخصصة

التي يتبع ان فصل . وكل معرفة تتعلق باحداث ممكن لكونه
مستقلاً فهي دالة بمصالح . وحدث لانه قد يتفق ان يحدث
خلف ما حصلت معرفته ، والا اي . ان كان له حدث احد
فيكون لشيء ضروري لا يمكن . وهذا كان ان يمكن
للمتقدم لا يمكن ان يكون . في حين ان ونحوه . ولكن
لا بد من فرض ان معرفة الله دالة عليه الصدق والعصمة من
الخطأ كما سلف بيانه في ف ٤١ . ثم من مستحيل ايضاً ان
تحصل لله معرفة بشيء على طريق الاحداث والتحدد ، لانه غير
وان للتعبير حكماً المتقدم في ف ٤٥ . فيدح ذلك على ما
يظهر ان الله لا يعرف الحوادث

وذاً والامسث ريع ان بعض الحوادث عنده لا ارادة
والمسؤول وان يوجد مستحيل معرفته في غير الله ، لانه من
قدر ان يخص به احوال في دالة لا يمكن ان يكون له وجود
لا في ذاته . وحركات الارادة يستحيل ان يعرفه معرفة اليقين
شخص آخر غير يريد ان هي في حيرة ممكنة . وذا يظهر
من المستحيل ان يكون له معرفة اذية مثل هذه الاحداث
التي عنده الارادة .

وذاً ديمهم احد من ر حركات غير متناهية وذا
غير متناهية من حيث هو كذا مجهول ، لان كل ما يعرف
يكون في احده اذ هو مقيساً صرياً من لقياس ، اذ ان اعياض
ليس شيئاً آخر غير تحقق الشيء انفس ولهم كل صناعة

تقر من الامت هبت ، وخریت حیر متاهیہ ولو باقوہ ،
وہا کون اللہ یعرف الخریات یزی مساجدہا .

٦٠ دليلهم السادس من كون حادثة حسنة قو
ما كان شرف عالم نفس روعه بشرف اعوامه اكل يد
خساسة الطول بمكسر على منه + هذه ليد + وحفل لله في
بهية من الشرف ودا لا يطبق شرفه ان يعرف محترقات
احرقات ومجساته .

٧٠ دليلهم السابع من ان في بعض الجرنيت شرأ فلو .
كان المعروف موحوداً في العارف ضرباً من الوجود وكان
دليل ان يكون في الله شر كما سببه في ف ٣٩ يتحصل على ما
يظهر ان الله لا يعرف ذاته "شر" وعدمه اذ لا يعرفها الا العقل
الذي هو بالقوة ، د عدمه لا يكون وحده الا في قوة . فينتج
من ثم ان الله لا يملكه شرية اتى فيها شر وعدم .

المعدل الرابع والاستون

في سنة ١٢٨٤ هـ

ب دفعه مضال متعدده وائنه كمن معروفه لله شعبين عيب
بدل الخلد في بقضي الحقيقة في م شعبين كمن ديل ديل من
لأدلة المودة لله فصد لله كمن معصاة الحق، وعيه
وب ديل أولاً ان عهد لله يعرف جرنات (٦٥) وثالث

انه يعرف ما ليس موحوداً بأفعل (ف ٦٦) وثالثاً انه يعرف
الحوادث المستقلة (ف ٦٧) ورابعاً انه يعرف حركات
الارادة (ف ٦٨) وخامساً انه يعرف غير الله هيات (ف ٦٩)
وسادساً انه يعرف حساسات الموحودات وما كان منها في بداية
الضفر (ف ٧٠) وسابعاً واحيراً انه يعرف الشهود والاعدام جميعها
او كل نقص اياً كان (ف ٧١) فنقول

الفصل الخامس والستون

في معرفة الله بالحس

(الحدود من ١٢٠ إلى ١٢٩)

هذه الآن بين ان الله يستحيل ان يكونه معرفة اخرى
فمقول .

١ قلنا في ف ٥٩ ان الله انما يعرف جميع ما سواه
من حيث (١) انه علة جميع ذلك ومعلولات الله حاصلة على
الوجود انما هي الاشياء الخربة " و الله انما هو علة الاشياء من
حيث انه حملي موحود بأفعل وليست الكليات قسمة لذلها

(١) مصة " حيث " يست هنا دالة على سبب المعرفة على ان يكون
" علة الاشياء " هو سبب معرفته لها فان هذا لا يسعهم لان نفس الذي
يقول بالعقل معرفته تسبق فعله " فليس اذا هذا " و " ان راء " حيث " ما
ماخوذة هنا للدلالة على مصاحبة المعرفة للعلة حتى يكون معنى " علة
كان علة لاشياء " به وهو يعقل به فاذ يعقل لاشياء " تعقل به

بل ليس لها وجود الا في اخريات ، كما نته لفيثوف في ك ٧
من لاهيت . فاذا ليس يعرف الله الاشياء . معروفة بكتبتها فقط
بل يعرفها بجزئيتها ايضا .

٢٠ لانه اذا عرفت المبادئ التي تقوم بها ذات الشيء
فتعرف ضرورة ذات الشيء كما به متى عرفت النفس السطوية
وحكم الانساني عرف الانسان . ودت اخري يقوم بها اسادة
لمعبه والصورة المشخصة ، كدت سطر مثلاً . ثم تقوم من
هذه الحسم المثر اليه وهذه النفس كقوة الانسان ككي من
نفس ومن جسم ، كما يتضح من ك ٧ من لاهيت . ومن ثم
وكي ر هذين اي النفس والجسم (بقدر في تعريف الانسان الكلي
كدلت تلك اي هذه نفس وهذه جسم ، مدخل في تعريف
سقراط ان كان ممكناً حده .

فاذا كل من حصلت له المعرفة بالمادة ويجمع ما تقعن به
امدة ، وبصورة مشخصة في امدة فلا يعرف عنه معرفة اخرى
ومعرفة انه تنصل بامدة وبلاعر من المشخصة وبالصور ، لانه لما
كان تعقله نفس ذاته (ف ١٥) كان لا بُد من ان يعقل كل
ما هو موجود في دمه لاهية بوماً من لوجود على ان كل
لاشيء التي لها وجود ما اياً كان هذا لوجود قائم هي موجودة
في قدرة دمه وجوده في مصدره لاول دانه نمالي امداً
لاول الكلي لكن وجودا (ف ١٣) وليس امدة ولعرض حارحتين عن
هذا الوجود لان امدة هي لوجود بانقوة ، وعرض لوجود في غيره .

ودأ ليست معرفة حُرِّيَّات نفوته تعالى .

و٣ أيضاً لأن طبيعة الحس لا تعرف حق لمعرفة ما لم تعرف فصوله الأولى (١) ولو حققه خاصة به فلا تعرف طبيعة العدد أتم معرفة ما لم يعرف الوتر والشفع منه والكلي والجزئي فصلا للموجود (٢) أو لاحقاً لهما به فادأ ان كان لله معرفته دونه يعرف طبيعة الموجود العامة من الضرورة ان يعرف الكلي والجزئي معرفة تامة وسكن كما أنه لا يكون قد عرف الكلي معرفة كاملة اذا عرف معنى لكينة وحمل الشيء الكف كالانسان وحيور . لذلك اذا عرف معنى الجزئي ولم يعرف هذا

(١) وديث لأنه لا يمكن - طبيعة الشيء - يعرف حق معرفة . لم يعرف انها كيف يكون في وجود خارج واحد . لأنه كل كلي ليس يمكن وجوده في خارج من حيث هو كذا . . . يتعين بعض لحدده . مثلاً هذا الحس " علم " لأنه كلي يستعمل وجوده في طبيعة الشيء . . . بلحقه هذا الفصل وهو كونه متمم وهذا واضح

وعليه من لفصول معرفة " لادى " بعيد - حس "شبهه" في دونه بكيفية وجوده في الطبيعة عليه . فصل من فصوله الأولى . كذا وديث انشأ به ذكره . . . كون " . . . مع فصله لادى كالمسح لمسح مثلاً لا يمكنه وجود في طبيعة الشيء . . . يمكن حساً به . وديث لا يقتضيه حس من حيث هو بل من حيث يكون حساً . تحته كما ان حس لمسح حس للحس بهي تحته

(٢) قوله " الكلي والجزئي فصلان للموجود " لا يريد به بهي فصلان حقيقيان . اذ تقدم ان الموجود ليس تحت متوحد . فصولاً . . . فصلان متوحد المعنى لدالاتها على توحيد متوحد في الموجود لا يدل عليها اسم الموجود .

او ذلك حربي المثار اليه فلا يكون قد عرف الحزبي .

فاذا لا بد من ان يكون الله عارفاً للحزبيات

وذاً يصح لان الله كما به نفس وجوده فكذلك هو نفس
عرفانه كما تبين في ٢٥ ومن كونه نفس وجوده يلزم ان
يوجد فيه كل كليات الوجود وجوده في مصدره الاول بوجود
كما تبين في ٢٨ فاذا يجب ان يوجد في معرفته كل كليات
المعرفة وجوده في مصدر المعرفة الاول . ولكن ذلك لا يكون
به ذا فاشته معرفة الحزبيات ان كليات معرفة بعض . ومن
قد تم معرفة الحزبيات .

وذاً من المستحيل ان لا يكون لله معرفة بالحزبيات .

وهذاً ايضاً لان ما يحدث في جميع قوى الرب معها
مع بعض ، ان القوة الاعلى فيها تسون اشياء اكثر مما تتداوله
القوة السفلى مع بقية واحدة ، واما القوة الادنى فهي تتداول
اشياء اقل ، ومع ذلك فانها تتكثر بالنسبة الى تلك الاشياء كما
يتضح لك من قوة الوهم واحس ، فان قوة الوهم وهي وحدة
يتساوى ادر كما جميع ما تدركه الخواص خمس بل واكثر من
ذلك (١) والقوة المدركة في الله اثنا هي سمي كثيراً من

(١) ولما عرض قولنا هذا مدد وهو ان القوة الاسمى تشمل تدورها
ما تشمل لقوة الادنى وكثير من ذلك مع صحيح مصلاته لان عدم لا يدرك
الحزبيات التي تدركها بالوهم واحد من حيث هي حزبيات فاذا سمي
هذا البرهان فاصح . يجب ان هذا المدد وهو ان كل ما تقوى عليه القوة

القوة لمعرفة التي في الانسان . فاداً كل ما يعرفه الانسان
بقواه المختلفة اي بالعقل والوهم والحس والله يدحطه بدحطه عقله
لواحد وبسيط . والله اذا عرف بالحسيت التي يدركها بالوهم
والحس .

العلمي تعوى عليه القوة التي هي على . سس لوحه اندي تعوى عليه
العلمي و بوجه شرف . هو صحيح مصلاته و عطف و ن كل لا يدرك
الحزنات من حيث هي كذا . اي من حيث هي مكتشفة بالعرض الخارجية
لشخصه . فاهم مع ذلك يدركه . كما اشرف لانه يدركها . ذلك غير مادي .
ثم ما يدركه . هو كذا لانه يدرك ماهيتها لا عوارضها . ولما كون
القوة العلم تعوى على . تعوى عليه القوة العلم وعلى اكثر من ذلك بالوجه
والعريفية التي تعوى عليه قوة العلم . فذلك مشروط بان لا
يكون في القوة العلم مراعى حاضره . من عوارضها بحالة من اعوانها .
كما هي حاله عند متصل . حاضره . و هذه حالة نفسي عليه ان لا يدرك
حزنات الا بالصور متفرقة من اشخصيات والتي هي مثل الكليات . واما
دا بعض من لحم وده جسد لا يدرك الحزنات بصور متفرقة عن
الدة بل بصور موحدة . ويست حال عقل الله كذلك فليس فيه هذه
لمع د لا يدرك الحزنات بصور متفرقة عن مودة . لانه لا يتناول ادراكه
من الاشياء بل من ذاته لاهية التي هي مثال حزنات التي هو عطف
فاداً . كان عقله اشرف بلا شبهة من عقل الانسان ومن قوة وهم
والحس . وحب ان يدرك حزنات مراعى واصل واكمال من ادراك العقل
والوهم والحس . وعبه وانه بفصل عقل الانسان يدركه حزنات بحزنات
الامر اندي لا يقوى عليه العقل وبفصل الوهم والحس يدركه ليس فقط
اعراض حزنات المادية بل مضا جوهرها ودهيتهم . وهذا الادراك الاحي
يعجز عنه الحس والوهم .

٦٦ لان عقل الله لا يأخذ المعرفة من الاشياء كما يأخذها عقل بل الاول . بل يقول له تعالى علة الاشياء بمعرفة ، كما سوف يتضح ذلك (ف ٢٤ ك ٢) . وهكذا تكون المعرفة التي يعرف الله بها الاشياء في حكم معرفة العملية (١) . ن تكون كاملة لا اذا تصب بالحريث ، لان عيه لمعرفة العملية ما هو العمل ، والعمل ليس يكون الا في الجريث ، فاذا معرفة الله بالاغيار يتناول نطاقها الجزئية .

٧٦ ايضاً . ان المتحرك ان يتحرك عن محرك يحرك بالعقل ولشوق كما سبق بيانه (في ف ٢٤) وليس محرك يحرك بالعقل يمكنه . يوحد الحركة الا اذا عرف المتحرك من حيث انه من شأن حبه ان يتحرك بالحركة المنكوبة ، ي من حيث انه يشار اليه به . و لال ، اذا من حيث انه حريث . وينتج ان العقل الذي هو محرك للمحرك الاول يعرف هذا المتحرك الاول من حيث هو حريث . وما ان نضع ن هذا المحرك هو الله ، وحينئذ حصل المقصود ، واما ان نضع شيئاً آخر دون الله وحينئذ ان كان عقل هذا الاخير يمكنه ان يدرك حريث بقوة نفسه فلا يكون في مكانه عقل الله دراكه . لا اولي .

٨٦ ايضاً ان الفاعل هو اشرف من اسمعيل والمفعول كما

(١) قوله «المعرفة عملية» لا يريد به ان في الله صفتين معرفة عملية ومعرفة نظرية ، لانه تعالى يعرف دوا لا يعرف معرفة واحدة . ولكن لما كانت معرفته للاغيار ، يطلبه لوجود في خارج و بها بأنها عملية بهذا المعنى .

ان الفعل اشرف من لقوة (١١) وذا الصورة التي هي من رتبة
ادنى لا يمكنه فعل نفسها ان توحد شئها في رتبة على واما

(١٢) في الكلام اسبق لويد في عدد العدد رتبة على لاعتض
الوارد في عدد ١ من ف ٦٣ وهو هذا اذا كنا ننفي عن عقلا معرفة
الحزليات فالسب في ذلك ان عقلا غير مادي والحزب مادية ، وللمعرفة
يست تحصل لا يشابه الحرف والمعرف والخالقة شئ بده من المادة
من عقل الانسان فاذا .

وحلاصة الطواب ان هذا الاعتراض لا يستقيم في حق هذه الاشياء
السب بين المعرفتين فان معرفتنا مستمدة من الاشياء ومعرفة الله بخلافها لاها
علة الاشياء . فب كانت معرفة قوة بعدول انشائه من الله ف يعرفه كل
مثل هذا التشابه لا يحصل في عقل لا علم لاشياء المحسوسة في قرون اعرفه ان يوجد
في قرون اعرفه شئها فاهو قد للفترة لمعرفة تحقيقه للتشابه مذكور وضوء لاشياء
المحسوسة يكونها مادية ومن رتبة ادنى من القوة انصفه يستعين عليها ان
توحد في عدد غير ادنى شئها مادي كمن يقتضيه لمعرفة العقلة وهذا
كانت صورة لاشياء المحسوسة لا عمل فعلها لا في القوى التي تستخدم
الالات ادبية كالحس . وهم . شئ كل وهذا هو حسب ادبي من حله
لا يمكن الاشياء المحسوسة ان يوحد شئها صوتها الحسية في المعنى ولا
للهول . لاشياء حربية . و . ش . هة . ش لاشياء حربية مجردة
عن زخم رتبة كما يوصفها اليه فعل الله

واما معرفة الله يكونها علة لاشياء حربية مع تقع على حركات صور
المحسوسة وبها يمدقته شئها رتبة جميع لاشياء حربية حركتها . فيحصل
من ذلك ان حسب ادبي من حله ان معرفة العقل الانساني لا تتعلق بالحزب ،
يس يكون قوت التشابه بين لاه رتبة الصور المعقولة ومادية صور محسوسة ،
لان مثل هذا التشابه فالت في عقل الله . من حسب حقيقي هو لان علة توحد
معرفة عن لاشياء المحسوسة التي لا يمكنها ان توحد في العقل شئها حركتها من

الصورة لعلها يمكنها ان توجد شبهها في لذة الادنى،
كما ان قوى الكواكب غير القابلة للفساد توجد صوراً قابلة
لله في هذه الاشياء الممثلة، واما لقوة القابلة للفساد فيجتمع
عليها ان تعطي صورة غير دالة للفساد.

وكل معرفة هي في الحقيقة مشابهة العادف للمعروف مع فرق ان
المشابهة التي في معرفة الانسان انما تحصل فيها بفعل الاشياء
المحسوسة في قوى الانسان العرفية ومن المشبهة في معرفة الله
فمعكس ذلك، لانها تحصل عن نفس صورة عقل الله في الاشياء
المعروفة وذلك صورة لشيء المحسوس لكونها مشخصة بحدتها
ليس يمكن ان توجد شبه حركتها ابدى بجمعه غير مادي لثمة
بل حل ما يمكن ان يتوصل الى القوى التي تستخدم لالات
المادية. واما انفس ذلك الشئ بالعقل من حيث انه يعبر عن
جميع له حتى المادة وشئ نظري فذلك يتم به بقوة العقل الفعال.
وهكذا يتبين على شبه حركتها لصورة المحسوسة ان تلامس عقل
الانسان. واما شبه صورة عقل الله لانها تتصل بجميع الاشياء
حتى لحائتها التي تدور في عينته فهي تسع حتى حركتها للصورة
المحسوسة والمادية.

وذلك عمل الله يهوى على معرفة الحركات، واما عقل الانسان فلا
ويشأ لانه ان كان الله لا يعرف الحركات التي يعرف

حيث هو كذا بل ذلك الشئ مستمد له من الحركات بقوة العقل الفعال.
ولذا قلنا ان الاعتراض لا يسمي وجميع هذا دقيق وحيل فاحفظه

السبب منهم أيضاً رَم عن ذلك هذا الحق الذي انزَم به اريسطو
ابيد كلس (في لثا في النفس) وهو ان الله يكون جسد
في عاية من الجلالة

و ١٠ ويؤيد هذه الحقيقة التي حُب على انهما كلام كتاب
المقدس ، فانه يقال في عدد ١٣ و ٤ عبر وما من حادثة مستقرة
امده من كل شيء ، غير مكشوف ، ص لعيبه . وقيل في
عدد ١٦ و ١٦ ان سراج لا يقل ستوازي عن ارب العل
احداً من على يد كرفي .

و ١١ انصاً يصرح بما قلده كرفي - لا اعتراض على هذه حقيقة (١)
لا يستقيم استنحه لان الذي يعمد عقل الله به وان لم
يكن مادياً فيه مع ذلك شيء مادة والصورة على انه ابدأ
الاول الموحد لكلايهي .

(١) قوله " لا شيء " لا شيء لا شيء الاول مدكو عدد ١٣ و
المقدس - بقوة الازدية يتبع عنها ان يعرف حاشي مدري لان معرفة
انما تحصل تشبه اعمى ومعلوم " قل انفس و غير من قول سكر
معه واجب على البرهان ان مدري يعمد من به من ان يكون مادياً
وتما هو شيء مادة وصورة على به ابدأ لاول الموحد لكتليها (١)
ويجب ان يعمد قوة " شيء مادة والصورة " بيد به الشيء المثل للشيء
الذي تقتضيه معرفة وكفهي ها ، لا شيء من شيء شيء الذي يدل على
مشاركته في الطبيعة وهذا صا دقيق .

الفصل السادس والستون

في ان الله يعرف الالاموجودات (١)

(خلاصة جرد - ١٢١ ف ١٩)

١

والاين يجب ان يكون ان الله لا تقوته معرفة الالاموجودات
ايضا . لقد انصح كما سبق في (ف ١٦١) ان نسمي علم الله الى
الاشياء التي عمت ونسبه من شأنه ان يهتم الى علمه نسبة
وحدة ، وحين ما شأنه ان يعلم ما يطر الى علمها هي ان ما
شأنه ان يعلم قد يمكن ان يوجد من دون ان يحصل ما العلم
به . فمما سوف في كلامه على مقولات (فصل في التصانيف)
قد ذكر على هذا مثلا تزييع الدائرة . وهذا لقول لا يعكس
(اي لا يعكس النسبة) . واما نسبة علم الله الى ما سواه من

(١) الالاموجود اي ما ليس بموجود . وليس على ما كان ، لانه . . . لا
يكون بموجود . لان كنهه قد وجد وهو الذي يمتد عنه بقوله " كان " .
واما ان لا يكون بموجود . لان ولا يوجد في ذاتي وكنهه موجود في
الاستقلال وعرفه يظهر بقوة مستقل هو . كان في ذاته . تعجب خصوصه
على وجود في اثره . لان . . . واما ان لا يكون بموجود في حال وم
يوجد في لمحي . وليس خصوصه على الوجود في الامان . لان متعينه في علمه .
لان يست متعدد وحدة على كونه يمتد من : هو اقل رتبة على الذي
يوجد في قدرة علمه اني هي على حسب من علمه لا عتاد . انتم لا يوجد
وهو هو يمكن وحيثما احاطة جرد - ١٢١ ف ١٩

الاشياء هذه كلها وهي علم الله يجوز ان يوجد والاشياء
معدومة (١)

٢ ان حل معرفة سبيل الله بالاعبر كحال معرفة
الصانع بمصنوعاته (٢) وذلك لان عقل الله هو علمها بعلمه .
والصانع بمعرفة صناعته يعرف ايضاً . . . يمكن قد صمعه بعد
فان صور الصناعة تفيض عن علم الصانع على اداة الخرجة
لصنع المصنوعات . وعليه فلم يكن مانع من ان يكون في علم
الصانع صور الخرج الى الوجود ، فكذلك ايضاً ليس مانع من
ان الله يكون له معرفة بالاموحدوت .

٣ ايضاً لان الله يعرف الاعبر بداته من حيث امر الله

(١) علم الله السعيات هو ان العلوم متعمدة على علم الله بعداً بالصانع
لانه علمه ، د ان علمه مستمد من الاشياء كما تقدم . وبخلافه علم الله
فيه متقدم على كل معلوم لان الله علمه كل شيء بعلمه ومن المقرر انه
اد رفع لتقدمه ربيع متأخر ، ولا محسوس اي اذا ربيع متأخر ليس
يدعاه ربيع متقدم ، وقد سعى لتقدمه مع روال المتأخر الا اذا كان
لتأخره ملازم لتقدمه بصانع . ومن ثم قد يوجد المعلوم ولا يوجد علمنا
به وهذا واضح . ولما علم الله فانه قد يوجد حال كونه المعلوم غير موجود .
قد يمكن ان يعلم الله بالاموحدوت

(٢) يجب ان يعلم ههنا ان معرفة الله بالاعبر ومعرفة الصانع بالمصنوعات
تشتركان من وجه وتختلفان من وجه . اما وجه اشتراكهما فلا من
المعرفتين علم للمعروف واما وجه اختلافهما فلان معرفة الصانع تعرض سبق
وجود المادة التي تفعل فيها ان توجد فيها الصورة فقط ، واما معرفة الله
فيها علم للمادة والصورة معا

لشيء لكل ما يصدر عنه كما ساف بيده في ٥٥. ولكن لما كانت ذات الله لامتناهية الكمال وكل شيء غيره محدود الوجود والكمال كان من المستحيل ان يكون جميع الاشياء مساوية لكمال ذاته الالهية (١). فاذا قدرته على تشبيل ذاته بسبع اشياء اكثر كثير من الاشياء الموحودة. ويتضح من ثم ان الله لا كان يعرف قوة ذاته وكمها معرفته ينشئ ما هو ليس فقط الاشياء الموحودة بل الاشياء الموحودة بحد.

و٥٦ ايضا ان عقدة نفس الفعل الذي يعرف به ان شيئا ما هو بمكانه ان يخص على معرفة لاشياء التي لم تكن عند موحودة بالفعل (٢) فانه بمكانه ان يدرك ماهية الاسد والفرس

(١) وحدث ان كل شيء دون الله هو موجود وكمال ومحدودا. فمستحيل ان يحصل من كليات محدودة متناهية ككل غير متناه ووجود غير متناه. كما مستحيل ان يحصل عن كليات محدودة متناهية كمية غير متناهية ويتضح ان ضرورة ان ذات الله غير متناهية في كماله والتي له القدرة لا يوجد على شئ مما هو غير متناهية يستحيل على موحودات لا تكون في الكمال و٥٧. يستلزم ان الله وهو لا كان يعرف قدرته ذاته و٥٨ يعرف الاله وحوادث نتيجة ضرورية واطمة

(٢) ولكن يرد على هذا شك وهو ان معرفة اشياء هل هو تتقدم على معرفة الشئ. هو هذا يس من معرفة الشئ (ما هو) بمكانه لا يعرف ما لم يعد موحودا وخوب منه. معرفة اشياء (هل هو) تتقدم معرفة الشئ (ما هو) بهذا صادق على معرفة مستترة اي اني يحصل بالاكسب لاهل الله. ومن يصدق ذات الله على معرفة انه انني هي علة كل موحود. كما لا يصدق على معرفة اصح مصروعه ذات الله

في حال كون هذين الحيوانين معدومين وعقل الله يعرف معرفة من يعرف ان شيئاً ما هو فتدول معرفته لا الحدود فقط بل القصبا ايضاً كما تبين في ف ٥٩ . ودأً يمكنه ان يعرف ايضاً الاشياء الاموحودة .

وهـ ايضاً ان معلولاً ما يمكن سبق معرفته في علته كما ان الفلكي اذا نزع باعتبارها نظم الحركات السموية يمكنه ان يعرف الكسوف المستقبل

ومعرفة الله بالاشياء معرفة بالعلّة لانه عندما يعرف ذاته التي هي علّة الجميع يعرف الاغيار بها معلولاته كما سبق ثباته في ف ٤٩ .

فاداً ما من مانع يمنع من ان يعرف ايضاً ما يمكن موجوداً بعد .

وآ ايضاً ان تعين الله لا تعاقب فيه كما ان وجوده ليس متناقضاً وانما كله موجوداً ودائماً لبقاء . وهذا هو معنى لارلية (١)

متقدمه على معارضا . ودأً حيث يمكن المعرفة علّة للشيء لا يصح ان يقال ان معرفة الشيء "من هو" تتقدم على معرفة الشيء "ما هو" لان العلّة معطية للشيء وجوده ، لوجوده انهي يدل على "هل هو" وانحر بالضرورة من معرفة العلّة له انه "ما هو"

(١) الارلية هنا تعني البرمديّة وقد عرف بروس برمديّة (١) في كثره الشعرية " . قال هي . ذلك حياة الغير المتشبهه كله معاً املاكاً كالملا قال " املاك اجدة) لا ما هو برمدي حقيقه ليس "وجوداً" فقط بل هو حي بد . وحيه تصق زجر . على النفس عزف "وجود" وامتداد

أما الزمان وثم استمراره بتعاقب المتقدم المتأخر . وعيه فتكون
نسبة الارلية الى كل مدة دوام زمان كسنة الغير المتعدي .

الدوام يظهر انه يتم حسب العمل كثر من قدره بحسب الوجود ، وهذا
كان لزم . ايضاً عدد الحركات (خلاصة حر . ١ م ١٧ ف .
وقال « الغير متناهية » - لاشارة الى ان سرمدية لا مدة هـ ولا
نهاية ، اي لا اول ود آخر لان كليهما نهاية . وقال « كله مآ »
مريضة بلعد « انكل » لا مآه آخر . بل مجرد العكس بحيث لا
ينقصه شيء . ولا ينصر شيئاً . وقال « ثلاث » لا لان سرمدية تقلل
لان السرمدية ضرب من دوام ولدوم لا ينقص . بل « د » ان سرمدية
لانعدل التعدي ولا اول ولا ثلاث بل ثبات وصحبه فكان السرمدية
انتهى بثلاث . ومن ههنا يعرف شغل ان السرمدية حتم من
حواريين بل الذي في السرمدية لا راحة ولا نهاية وان السرمدية
بعضها لا تعاقب فيها ككونها كلها موجودة مآ دمة وحدة

ولكنهم نعيم ما ينبغي ان يحس ان سرمدية والزمان يشتركان من
وحدة ويختلفان من وجوده . اما اشتراكها فلان كليهما زود بحسب المقدار لان
كليهما وهذا دوام شيء ، ولكن ههنا لا يشتركان لا يحصيه من حتم واحد
وذلك بوجود الاختلاف لآليه وههنا اختلافه دولا لان تمام مقدار شيء .
متعاقب والمتعدي . وهو حركة وههنا السرمدية فهي مقدار الوجود الغير
المتعدي . والغير قبل التعدي بل بوجود كاه مآ وهذا الوجود هو الوجود
الالهي .

وثانيه نداء عن الاختلاف المذكور حركات آخر وهو ان الحركة التي
تقدر بالزمان مفعلة اي حر - متعاقبة د ازال حر . مآ عقه حر ود
وحد حر . فينتظر آخر وعيه كان لا بد من ان الزمان ينقسم هو نفسه
الى حر - مآهيه ومتعاقبة . وبحلولة السرمدية مآه كانت مقدار غير

الى المتصل . ويريد تعبير المتحرى ، لا الذي هو ظرف لمتصل
والذي لا يكون مع كل حر ، من اجزاء المتصل . في ما يشبه
هذا ، هو آ آ الرمز . بل يريد تعبير المتحرى ، ذلك الذي هو خارج

للمتحري وحده . لا تكون متحركة بل لا يكون فيها . من مستعمل
من ان تكون كلمة حاضرة مع فتكون صلة السرمدية في كل دوم
الزمان كسنة الفتح المتحرى . الذي من فيه تعبه ولا من ودهم والخارج عن
الزمان لمتصل متعاقب . الذي من شغبي وجوده في هذا متصل لمتعاقب
وتعاقبا . قد قد . الذي من ودهم في دائرة ومركبه .

ان حدث نقطة معينة في دائرة وهذه نقطة وار كانت على متحركة ولا
توجه نقطة هذه في اوضح بل يكون دائرة قديم وبعدها وانما لم يكن
الذي هو خارج عن دائرة هذه . كان على متحرى مع ذلك بالخصوص
مستقيمة متحركة منه . بها كل نقطة من بعد محيط الذي يسدور حوله
وذا اعتبرت بقدر الدائرة بعضها . فليس ان بعض حدث ان هذه النقطة قد
تركت بمركب هذا محل . وتحت محلا حر . وهكذا هلم حرا . كل
واحدة من تلك انقط بحيث يتكاثر . يكون بعد ذلك حركات الزمان
هذه الحركات بالنسبة الى بعضها منها ما قد معنى ومما . هو في حيا
ومما مستقل .

وما مركب الذي تتحرك دائرة حوله ولا يصح ان ر تضعه لماضي
ولا مستقبل بل هو مشترك ذات . وصر جميع ذلك . فقد فكذلك قل في
السرمدية . بها . موجودة مع كل حر . من حرا . ومع كلة . وكذلك كل
الزمان وكل حر . من حرا . اثره . ومع كلة . وكذلك كل حر . وكل حر .
من زمان . موجود مع السرمدية كها . عدد قنوه التحير . والتعاقب . وعلى
مثل هذا اسحق يعرف انه في كل ريته جميع ما يحدث على كل مرور
الزمان كله حاضر به

عن المتصل وهو مع ذلك حاصر الوجود مع كل حركه من اجزاء
المتصل او مع كل نقطة هي في متصل الممتد والمشد اليه .
وذلك لان الزمان لا كان لا يتحدور حركه كان ان الارلية التي
هي معزل عن كل حركه السه ليست بشي من زمان . ثم لما
كان وجود لاري لا يزول كانت الارلية محصورة (اي حاصرة
الوجود) لكل زمان ولكل آن من آتات الزمان . وما
في الدائرة ما يمثل دمت نحواً من السهيل . من نقطة ما منار
اليها في الدائرة وان كانت غير متحدة فليسه مقارنة الوجود في
الوضع لكل نقطه غيرها ، لان الترتيب الوصفي هو الذي يجعل
لدائرة دائرة . وما مركز الدائرة الذي هو خارج عن محيطها
وهو يقابل كل نقطه معينة من نقطه الدائرة على خط الاستقامة .
هذا كل ما يوجد في كل حركه من اجزاء الزمان ، وان كان القياس
الى احز . الآخر من الزمان ماضياً او مستقبلاً . وهو موجود مع
الارلي كأنه حاصر له ، ولا رلي لا يمكن نشي . ان يكون حاصر
الوجود منه إلا مع كله لانتفاء التماثل فيه . فداً كل ما يحدث
على مرور الزمان كله فإن عقل الله يعرفه في كل ازايته معرفة
المشاهدة كأنه حاصر له مع انه ليس كل ما يحدث في حركه من
الزمان يكون دائماً الوجود .

فبقي ادأ ان الاشياء التي ناعتد مرور الزمان ليست كائنة
بحداء هي منكشعة له تعالى ومعرفة عنه .

وإذا قد نيل بهذه الأدلة ان الله له معرفة بالاموجودات .
 الا ان الاموجودات ليست نسبة جميع الى غير الله واحدة ، وان
 ما هو منها غير كائن وان يكون ولا يكن ، والله يعرف كائنها
 ممكنه لقدرته ، ومن ثم انه لا يعرف كائنها كشيء وموجوده في
 ذاتها بخلاف من الوجود ، بل يعرفها من حيث انها موجوده في
 قدرته الالهية فقط . وسمى البعض هذا الضرب من المعرفة
 معرفة بالادراك البسيط .

واما الاموجودات الكائنة والتي كبرت او التي ستكون
 بالنسبة الى الله يعرفها من حيث هي في قدرته وفي علمها الخاصة
 بها وفي ذاتها ، ويسمى هذا الضرب من المعرفة معرفة بالرؤية
 المشهدة . لان الاشياء التي ليست بعد كائنة عندنا لا يرى الله
 وجودها الذي لها في علمه فقط بل وجودها الذي لها في ذاتها
 ايضاً من حيث ان ازليته ابدى نفعها حاضرة لكل زمان .
 ثم ان الله مع ذلك يعرف بدانها وجود كل شيء ، لان دانه قلة
 لان غنى باشياء كثيرة غير كائنة ولا تكن ولن تكون
 وايضاً ان دانه انما هي شبه مثالي موه كل علة تكون
 بها العلولات سابقة لوجود في علمه .

ثم ايضاً ان لوجود الذي هو لكل شيء في دانه انما هو
 مستمد من ذاته تعالى استمداده عن مثله .

فيستح ان الله ان يعرف الاموجودات من حيث له ضرب

من وجوده في قومه تعالى وام في علمه وام في ذواته .
 وليس في هذه شي . يافص حقيقة امر (١)
 و ٧ كل . قدّم . بيانه توبه . شهادة الك ب امقدس د
 فيل عدد ٢٩ و ٢٣ لان سيج . هو ع . سكن شي . قن
 ب . خلق فكذلك . بعد ان اقفى . وقيل في عدد ٥ و ١
 وقيل ان اصولك في حص عروت .

٣

فبتح تم قدمه بمرور انه من صطوره الامر الى اعون
 بما قام البعض وهو ب الله يعرف حرثات سوع ككي لانه يعرفها
 في عدلها الكنية كما يعرف علكي هذ كسوف لا من حيث
 به هذ الكسوف امسار اليه سبل من حيث انه يتحدث عن
 المقدسة و حلولة د قد يب و ١٥ ب معرفة الله تتأدى الى
 الحرثات من حيث هذه هي في ذام .

الفصل السابع والستون

في ان الله يعرف حرثات الحزاة المستغلة (١)

مقدمة ١ - ١٢ - ١٣ - ١٤

وتم قرورد قريب . يفتح لحوأ من الموضح ان عبد الله

١ . ذكره في هذه ١٤ . د على د ٢ . ب ٢ . د في و ١٣

٢١ . د عدد حذوة ١ . بمر عا . دك مسكت ١ . د سوب

٢٢ . د ١٤ . د وهو . د س صوري حكمه ومني و د حكمه د

فقد صلت معرفة . وأما في حال وجوده فيستحيل أن لا يكون موجوداً في الزمان الذي هو موجود فيه (١) ولكنه قد يمكن أن لا يكون موجوداً في الاستقبال ولكن هذا لا يتعلق بالممكن من حيث هو موجود بل من حيث هو مستقبل لوجود (٢) وهذا حال الذي يرى رجلاً يركض فقل أنه يركض فقوله هذا وإن كان من الممكن لا يزيل شيئاً من يقين الحس

(١) لا . كل موجود فهو إما دام موجوداً، ضروري الوجود، وهذا القول صادق بمعنى الطبع اعني أن ما هو موجود يتبع عليه . دام موجوداً . لا يكون موجوداً بحيث يستحيل عليه وهو موجود . ينقلب غير موجود وبقية حاله لو قلت : هو موجود فهو غير موجود في . هو موجود فيه فثبت فيه تناقض . وقيل به صادق بمعنى جميع لأن متاع عدم وجوده حال . هو موجود بالواقع يصدق الذي هو صحيح لأن الممكن وإن وجد فهو في حد ذاته ممكن . لا يمكن، فيحصل من ثم . الممكن الحدوث على الوجود، كونه دام موجوداً لا يمكن في حال . هو موجود . لا يكون موجوداً فهو ضروري لوجود وعليه نسخ . تقسم عليه المعرفة بقبية ضرورة وقوعها على ما هو ضروري من وجه الذي يقع عليه معرفة ولهذا قال الماتن أن الممكن لا يتأني بقبية المعرفة إلا من جهة كونه مستعمل خصوصاً لأن المستقبل غير متحقق الوجود فالمعرفة به تحمل الصدق والكذب .

(٢) معنى هذه العبارة . ممكن الوجود، وإن لم يكن ممكن . لا يكون في الزمان الذي هو موجود فيه وفي حاله هو موجود، كما رأيت في الحاشية المتقدمة، فهو مع ذلك باعتبار مكانه يصدق امتداداً غير ممكن فيمكنه أن لا يكون بعد الزمان الذي هو موجود فيه أي عند مثلاً وهذا الامكان خاص لا بالزمان الذي هو موجود فيه بل بالمستقبل

و ٣٠ ايضاً كما ان العلة الضرورية يصدر عنها معلولها بلا محالة ، فكذلك لعلة لمكة التامة ، ان لم يجمعها مانع ، يصدر عنها معلولها بلا محالة (١) ولما كان الله يعرف كل شيء ، كما تسين في ف ٥٠ كان انه يعرف لا علة الممكنات فقط بل ايضاً الموانع التي تخول دون فعلها . وهذا يعرف معرفة ليقين ان الممكنات هل تكون ام لا تكون .

و ٣١ ايضاً ليس يتفق ان يكون المعلوم اكمل من علته ولكنه يتفق ان يكون نقصه . ومن ثم قلنا كانت المعرفة فينا تنسب عن الاشياء ، قد يحدث ان لا تعرف لضروريات معرفة بالضرورة بل معرفة احتمالاً وطردها . وكم ان لاشياء هي عندنا علة لمعرفة ، فكذلك معرفة الله هي علة الاشياء المروفة فاداً لا مانع من ان الاشياء التي ناله بمعرفة ضرورية تكون هي حادثه وممكنة .

و ٣٢ ايضاً (٢) ان المعلوم الذي علقه ممكنة لا يمكن ان يكون

(١) هذا صادق في معلولات الطل الطبيعية لا في المعلولات الصادرة عن الارادة الحرة اذ ان هذه لا تعرف معرفة يقينية لا عند معرفة الارادة حال كونها منبجزة للعمل .

(٢) في هذا الدعان ود على الاعتراف ان الله يعرف به هي علة الاشياء وهي اي المعرفة ضرورية ولعلنا لضرورة لا يصدر عنه معلول ممكن فقال يلزم هذا الاعتراف ان لو كانت معرفة به هي اسلة القوية للمعلولات ، وسكنه العلة جيدة واسه السيدة و كانت ضرورية ومعلوم يكون ممكن ان كانت علقه القوية ممكنة و ٣٠ على ذلك مائة اثبات . وسبب

ضرورياً ولا عرض ان يوجد المعاول وانها مرفوعة . ولكن
للمعاول الاحير عنة قرينة وعدة بعيدة فداً ان كان
القريبة ممكنة فلا بد من ان يكون المعاول ممكن . وان كان
العللة البعيدة ضرورية كما ان 'ت' وان كان حركة شمس
ضرورية فلا يشتر بالضرورة الاعتراض لعل الواسطة ممكنة
دون إثباته . ومعرفة الله وان كان لابد منه لاشد . فمعرفة
الآ انها عللة بعيدة فاداً كون لاشد . فمعرفة ممكنة لا بد في
ضرورية معرفته تعالى . وان كان لابد من ان يكون المعاول
لو اوسطة ممكنة .

دش ما فيه عيسى فو دسه في كنهه في حقه بحث ان ا و د د
لا كان لا بد لاشد . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
نفس احد غير واحد ان في . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
سواء كانت لا بد من شمس فمعرفة ممكنة . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
بانه ان كانت الواحدة منهم ضرورة فمعرفة ممكنة . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
بد منه للوجود بولد بعضا في . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
ان كانت من الممكنات . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
كدا من الضروريات .

(١) ممكنة لاشد . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
هي علة لاشد . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
ان يكون ما جميعه . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
ان لا تكون كذا . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
الشمس المعاول وهي ان يكون حيث لا يمكن . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان
معول . فمعرفة الله تعالى . فمعرفة ممكنة . وان كان

وإن أيضاً أن معرفة الله بالاشياء لا تكون حقة وكاملة إن كانت تلك الاشياء لا تحدث على اوحه الذي عرف الله انها تحدث عليه . ولكن لما كان الله عرفه كإن اوجوده لذي هو مبدؤه كل عرود لكن معلول لا كما في ذاته فقط بل كما هو بالنسبة الى كل علة من علة . وبعد ممكث الى علة لفرة انه هي ان تصادر عزم صدور على سبيل حدوث و لا مكان . وذا الله يعرف ان بعض الاشياء تحدث وان حدوثه يكون بطريق الامكان وعلى هذا فليست معرفة الله بالقيس و حقة بل عن الاشياء امكانياتها
(دية لا يربط - متقدمة)

فيسبين انهم قد ورد كيف يدفع الاحتراض الباقي عن

فهم الضرورة يست في معرفة بالاشياء على ان معرفة الله بالاشياء
معرفة يست على انه لا يحدث لا في نفسه بل في وجهه وهو
ولا يمكن ان لا توجد . واما في معرفة الله بالاشياء لا
لاحتيا كما علة بعض الله لا في نفسه بل هي في معرفة ضرورة
العرض و عدم حية . و ضرورة في نفسه و في نفسه . و في نفسه
في معرفة انه لا يكون له يكون في نفسه . و في نفسه . و في نفسه
ينبع من ان يكون . و ضرورة عدم حية في نفسه . و في نفسه
لاشياء انه يوجد فيستحيل حية . و في نفسه . و في نفسه . و في نفسه
ان المعلوم لانه لا يمكن ان لا يكون . و في نفسه . و في نفسه . و في نفسه
ولا يمكن ان الضرورة القوية لا تزل عنه لا مكان . و في نفسه . و في نفسه
حاشاً ولا شيء ممكن وحدث ولا تزل عنه لا مكان . و في نفسه . و في نفسه
يكون ضرور . و في نفسه . و في نفسه . و في نفسه . و في نفسه . و في نفسه
ما دام حاشاً

ان مثل هذا التغير ضروري الحدوث في كل معرفة.

اد قين ان معرفة الاشياء هي قلة للتعرف ود كل معرفة
 مؤهله لاشياء هي قلة للتعرف وهذا هو السبب في مقدسه ليس رثبت
 ذلك معرفة المعرفة هي مقدمة على سمكت لاه علمه وصغير المعلوم
 لا لا يوجد علم في سته ولا بعدا لا يوجد معروف عندنا بعدا في
 معرفتنا لا متحرفة في المعروف كونه عليها وذا لست كل معرفة
 وقوة على ممكن مسبقا حدثا يكون كبر جهلا ويجب على
 زهر لاه في مسبقا حدثا في سته الذي يعرفه هو ضروري
 ولكن لا ضرورة بصفه من صفه في رتبة اي عرفت في السابعة
 وبكيفية قد يرد على التمس الاول من حول القدس انه قال ان تع
 اشعر وان كان لا يوجد معرفة به في مقدم لا اسره يوجد في ما
 اذا كان لا يد من وجود المساواة بين مقدمه وامر، لا لا بد عند من
 به د بعد الواحد فيتمتع الاخر حقيقة بالضرورة لاسه اذا رفع من
 كذبت متساويين حر، يقول ما بينها من التساوي ما يرفع من الحكم الذي
 بقدر ما رفع من الاول وحقا يكسب يكون بين معرفة به واشياء
 المعروف مساواة عظمى صدق المعرفة او حقيقة صدق معرفة قلة بالضرورة
 اي المطابقة بين العقل والمعروف ود اد حتى شيء، المعروف تغير ولا بد
 من ان يحصل في المعرفة تغيير معرفة جديدة للشيء او د بقيت المعرفة
 الاولى على حد فتكون كاذبة وغير مدونة

وحيث ان هذا الاعتراض وان كان لا يجوز من صدق، فكذلك ان
 علمه في الامور الذي يكون فيه الشيء على حدة من احواله، سته في معرفة
 شيء، وبسبب اي معرفة به شيء، حر كان ذلك مقتضا عن الاشكال
 فان سته زمان في معرفتنا هي لسته في شيء، موجود في الزمان وهذا كل
 انشأ اذا عرفنا حالة شيء، معن كحلوس معروف مثلا في حضرة
 كحلوس المعروف ومعرفتنا مقدس، وحر حاصر الذي فيه معرفتنا بحيث

٢٠ ايضاً ذاقيل " لله عرف و يعرف هذا الشيء المستقل
الغيب " فيؤخذ بين معرفة الله و الشيء المعروف حداً واسط هو

ان عتقت ان معرفتي حاس في حال قيتها حلوس سفر
حاصر في الزمان احصر بي بصور معرفتي فيه كان سفا
الذي عتقد جلوسه في حال هو في واقع حاس في حصلت مسواة
بين معرفتي والشيء وكانت معرفتي صادقة عتقت في حوسه
قبل حاوثة ولم يحدث بعد و اعتقدت اني به في حوسه حصل عدو ولا
يحصل عدو فانس مسواه بين معرفتي وهي حاة لاني تكون معرفتي
حاصل ولي طرفة شابة يتوقف صدق معرفتي حصول حوس في عتد
حصل صدقت والا كذبت و هذا كانت معرفة مستقل فانه يصدق وانكذب
لتوقفه على تحقق المعروف و عدمه و معروف مستقل لممكن قد يتحقق
وقد لا يتحقق وحصل قد تكون امارة بين معرفتي و زمان معروف
وقد لا تكون وعنه فيكون السر في صدق معرفتي الشيء هو
مسواة بين معرفتي و زمان معروف خاصاً و حاصر او مستقلاً

و قد فهمت هذا فقد اتضح ان الفرق بين صدق معرفتي و صدق معرفة الله
لان معرفة الله في معرفة الله هي حاة في شيء غير متغير هو فوق كل
من ولا حصر له غير من حارة فانه لا يحس ذاته ولا تحس
صوره بحيث لا يمكن ان يتصور في حاة على حاصر و خاص او مستقل
فتكون معرفة الزمان في معرفة الله مستقلة في ما لا بعد لا لالاية
و رتبة التي لا تعاقب و لا تتغير فتكون مستقلة في جميع لالاية حارة
و امحورت جميع معرفتي في من النعير والتعاقب فهي في جميع معرفتي
و تعاقب و في جميع حارة الزمان التي تحتص بها حاصرة حاة على حارة
الامر وعليه فيستحسن ان لا تكون بين معرفة الله و حارة معروفاته ملك
مسواة مطلوبة صدق معرفة الله فانه يكون تارة خاصة وتارة حاصرة
وطورة مستقلة حتى يصح ان يكون مساواة بين معرفتي و لاشبه فائنة

الزمان الذي يقع فيه القول ، والذي يقال عنه انه معروف عند
الله انما هو مستقل بالضرر الى كون وليس بمقتضى ما ينظر الى
معرفة تعالى في كونه موجوداً في ب لانه هي في حافة
احصوا الجميع الاشياء ، وما يقع من القول من الوسط فلا
يسمح ان يقال ب عدم مستغن عن معرفة كونه غير موجوداً بطريق
معرفة به حتى يبقى ب عدم مستغن عن معرفة ب عدم عن هذا المعروف
على بكن ب لا يوجد ب المستغن ب عدم ب عدم المعروف
ان هو معروف معرفة ب هو ب عدم وجوده وعلى
هذا يبقى محل السؤال المذكور لان ب هو موجود فيمتنع من
حيث ان ب وجوده ان لا يكون موجوداً .

فالملزمة اذا حاصلة عن هذا وهو ان الزمان الذي تكلم
فيه موجود مع الازلية وكذلك الزمان الماضي الذي يمتد
عنه بقولنا " عرف " الواحد الازلية أيضاً وهذا فاسد الزمان
الماضي والخاص الى مستقبل تكون قد اقتصرت بالازلية وهذه

وانه ب يثبت في ذاته من شئ ذي كنه ولا بد له لا كنه من
حسن واحد ويثبت ب عدم وجوده عدم كنه ب كنه ب عدم
او يعده به كما هو في ذاته فكذلك عدم كنه ب كنه لا غير
ب كنه كنه ب عدم ب ثم يقع عدم كنه ب عدم هو معروف
عند ب كنه ب كنه في ذاته فلا تتم نسبة الى معرفة ب كنه ب
من لاسب وعيه ولا توثق عدم ب كنه ب كنه ب كنه ب كنه ب كنه
وكل هذا حين معرفة

ان اريد به شيء ومعنى الاتصال فهي كادبة . وعلى هذا
لحقو جميع ما يشابهها من الالهيون التي يُدلي بها الذين يسعون
عن الله معرفة امكانيات احدثت يقع فيها الخط المعروف بلفظ
الاجتماع والاتصال (١).

٣

ثبت قضية من مصوص الكتاب

واما كون الله يعرف استقلالات احدثت في الكتب مقدس

كل ما يقبل هذا القول باحد معنى لاجتماع . و . قوة . ان يد بها
الشيء . اي معنى الاتصال . معناه . هذا القول . من يرى حاشاً هو
بالضرورة حاشاً . ب . مصوت في في من هو حاش فتكون معنى الاتصال
عني ان هذا الذي يرى حاشاً كغيره مثلاً قد يصدق عليه . يكون
حاشاً بالضرورة وان يكون حاشاً لا بالضرورة وهذا هو الاتصال .

(١) لكي يفهم . تقدمه . ان تذكر ما علمته في نصي من علم
الاجتماع والاتصال وقد وردت في هذا ما علمه ارسطو قال غلط
الاتصال محله في الاستنتاج مما هو صحيح منفصلاً صحته محتملاً . مثلاً
يمكن للعالم ان يشي ولما انكاتب . بكتب . ان يمكن . يكون
الحال . مثلاً . انكاتب . كاتب . فافهمه . صدق معنى الاتصال عني يمكن
للناس . ان يشي . ولكن لا يفهم . حاشاً . فافهمه . من صحة . هو صحيح
منفصلاً صحته محتملاً . وكذا في قول من هو لا متخرج في العلوم وقد
قد تعلمها . وقوله . متخرج في العلوم . هو لا يتعلم . انعلم في بقا
الآن . هي . هو . التخرج . وقوله . في نتيجة للمعلم

و . علم . لاجتماع . هو . لاستنتاج . من صحة . ما هو صحيح محتملاً صحته
منفصلاً كقولك ثلاثة اعداد فرد . وثلاثة عدد زوج . واثلاثة . وثلاثة خمسة .
هذا الخمسة . روح . فرد . ما

يشهد بصدقه اذ قيل في عدد ٨ ف ٨ من سهر الحكمة . ونعبر
اي لحكمة (آيات والمعجب قبل ان تكون وحداث
الافاق والازمنة. وفي عدد ٢٤ ف ٣٩ لان سيرج لاشي . عمى
عن عبيه يطر من دهر الى دهر . وقيل في عدد ٥ ف ٤٨ من
اشعا : احترت من دك وف ومن قبل ان يحدث استحك

الفصل الثامن والستون

في ان الله يعرف حركات الارادة

(خلاصة جزء ١ ص ٥٧ ف ١٢)

ونحب عينا احيراً ان سين ان الله يعرف افكار لقول
ومشيدات القلوب في قدرنها وعلتها لانه المبدأ لكلي للوجود
وذلك :

١ لان كل ما هو موجود يضرب من الوجود بآ كان والله
يعرفه من حيث به يعرف ذاته كما انصح سابقاً ف ٤٩ . والموجود
منه موجود في النفس ومنه موجود في الاشياء التي هي في خارج
النفس . والله اذا يعرف فصول مثل هذا الموجود جميعهم وجميع
ما يطوي تحتها . والموجود الذي في نفس الله هو الموجود الذي
في الارادة وفي العقل . فبقى اذا ان الله يعرف ما في العقل
والارادة (١) .

(١) اعلم ان سب حروف " لا في قوله " في العقل والارادة
لا يدل فقط على نفس فعل العقل ولا من حيث هي عراض بل يدل

و٢٠ ايضاً الله يعرف ذاته افا يعرف الاشياء على نحو ما
نعرف لا تارى امولات معرفة علم (ف ٤٩) فاذا الله بمعرفة
ذاته يعرف جميع الاشياء التي عند الله ساول عليه .
وعلمته ليس - وهذا فعل الله والارادة لانه لما كان
كل شيء - يعمل صورته التي منها يكون وجوده شيء - وب
ان ما هو المبدأ والينوع لكل الوجود والذي منه كل صورة
يكون نفسه مبدأ كل فعل اذا - تار العمل اثبات مرجعها
بالاصالة الى العمل الاولي وذا الله يعرف فكر عقل وعواصفه .
وما يأتى لانه كما - وجوده تعالى هو لوجود الاول
ومن حل هذا فهو عين كل وجود فكذلك عقله هو العقل
الاول فهو لذلك علة لكل فعل تعقبي . وذا كما ان الله اذا
عرف وجوده بعرف وجود كل شيء فكذلك اذا عقل عقله
ورده فانه يعرف كل تفكير وكل - دة .

و٢١ ايضاً الله يعرف الاشياء ليس فقط كما هي في ذاتها
بل بحسبها هي في علمه كما سبق - انه في ف ٦٦ لانه يعرف
نسبة امه الى ثمره . والمصوغات التي هي في صانع عقله
وارادته كما ان الاشياء الطبيعية في علمه بقدرتها تلك العان
فكما - من الطبيعة كما نحن نرى شبيهة به قدرته فعلة

الله على التوسع في تعلقه به ذلك لا في ذاته بل في
العمل والاداة ثم تسميها من موضوعها ولا تعرف تلك لافعال حق
معرفة لا تسميها معرفة موضوعي في توسع هي ٣٠

وكذلك الصانع يعطى بقوة عقله مصنوعة بقوة عقله الصورة التي يكون به شبيه مصنعه وكذلك احد في كل ما يتم بقصد (١) فاذا الله يعرف الافكار والارادات .

وهو ايضا ان معرفة الله باحوهر المتعينة ليست اقل من معرفته او معرفته باحوهر الحسوسات لان احواهر العقلية معروفة فيها اشد لاهل اشد وحوذا بالقلب والصور التي تتصور بها احوهر الحسوسة والاهل التي لها هي معرفة عند الله وعينا ودا لما كان تفكر النفس يتم بتصوره بصوره ما وكانت شهواته مثلا ما الى شي (٢) ما لتسميت ميل الشهي الطبعي شهوة صهيبة رم ان يكون الله عارفا بافكار اقلوب وامها . و٦٠ ا شاهد على صدق هذا آي الكتاب مقدس اذ يقال في عدد ١٠ مرموز ٧ ث فحص اقلوب والكل في عدد ١١ ف ١٥ من الامثال . الحبيب وامه و به نحوه الرب والاحرى

(١) ان الدليل على الله القائل بقصد فعل فعله عاقلا و... هو انه يفعل مفعولا شبيها بصورته ومثباته لان هو العقل فعله مفعولا . فانه يفعل بحسب تصور عقله تشكك ارضه . ود لا بد من ان يوجد في مفعوله صورة شبيهة بتصور عقله وقصد رتبته امي صورة شبيهة لاهل فعل تصوره بل شبيهة بصورة التي تتصوره . فانه من اشد يجهل واحد بالاشهر . وبه كان انه يعرف لانه يحسب هو في عزم عقله وقد يعرف فعل الفعل وفعل الارادة الذي يتفكر به . فانه يعقد في عزم عقله (٢) متى تفكر النفس وشهواتها صورة لان التفكير والشهوة و...

وعلاا مستقران في النفس وفعل صورة القوة

قلوب بني البشر وفي عدد ٢٥ و ٣ من انجيل يوحنا لانه يعلم ما في الانسان.

وسلطان الارادة على افعالها بحيث يكون في مكنتها ان تريد وان لا تريد، انما يسمي نفس القوة الى شيء واحد ووقوع القمر عليهم عن علة خارجة على الارادة، ولكنه لا يسمي وقوعه اثر عن علة اعلى للارادة من الوجود والعمل وعلى هذا فالعلة اعلى الاولى التي هي الله تعالى على حاشا بالنظر الى حركات الارادة حتى يمكن الله ان يعرف مثل تلك الحركات معرفة ذاته (١)

(١) هذا القوم رد على الاعتراض وسع التوارد في ف ٦٣ ومعه ان نفس الارادة ان هو في قدرة لارادة، وقد لا يعرفه لا مردد ومعنى الرد ان السلطان الذي الارادة على نفسه يتعسف معيب يعني وقوع القمر على الارادة من علة خارجة، ولا يمكن حاشا على نفسه، ثم يسمي تعيينه الى احد الطرفين من خارج، ولا سلطان ان يكون قدرة معقدة وكان حكمه كحكم العمل الضرورية بضرورة لاصلاقي التي لا قدرة لها على احد الطرفين ولكن سلطانها على نفسه لا يمكن ان يتسمى معه قبول الارادة انما العلة العليا هي العلة الاولى، لان العلة الاولى هي محبة الوجود وحاشا له وسبحانه بقوة في عمل لا تحركه اضطرار من تحركها هو على شاكلة عمل لآثره، على تحركها غير رفع لاعتبار لارادة، لان لآثر يكون بضرورة على شاكلة القلب وهذا دقيق وحاشا

الفصل التاسع والستون

في ما لا يعرف الامتساخات (١)

في ما لا يعرف الامتساخات (١)

ثم بعد هذا يجب علينا ان نعلم ان الله يعرف الامتساخات وهو

١

١ ان الله يعرفه نفسه انه عنه الاشياء يعرف ما سواه
كما سلف بيانه في ٤٩ . والله يعرف علة الامتساخات ان كانت
تلك الامتساخات موحودات ، لانه علة كل ما هو موحود فانه
اذا يعرف الامتساخات .

٢ ان الله يعرف قدرته كما ان المعرفة كما بينت في
في ٤٧ . وبسبب قدرة تعرف كما معرفة ما . يعرف جميع
ما تقوى عليه ، اذ المعرفة في مقدار القوة اي كيتها هو من وجه

(١) في هذا الفصل رد على الامم من ٤ رد في ٢٣ وهو ان
الحريات غير متناهية والامتساخات من حيث هو لا متناهية كقول كذا
لغيبسوف . والله لا يعرف حريته

ورد المديح بانه دفع ذلك . ولا ان يثبت بوجاهة العقل وشهادة
لصحاب الله يعرف الامتساخات . فاد يعرف حريته وهو فرست
لامتساخات . وثاني ان بين الشرق بين عقله وعقل الانسان ينظر في
الامتساخات . والله لا يعرف الامتساخات . والله لا يعرف الامتساخات
من علوم الله . والله يعرف الامتساخات

ما لا تقوى عليه (١) ولكن لما كانت قدرة الله غير متناهية
كما اتضح من ف ٣٠ كان نسوده يمتد الى اللامتناهيات .
فاذا الله يعرف اللامتناهيات .

و ٣٠ ايضا ان كانت معرفه الله يمتد تسوده الى كل ما هو
موجود ضربا من الوجود كما اتضح في ف ٥٠، وحسب ان يعرف
لا فقط الموجود بالفعل بل الموجود بالقوة ايضا . ولكن في
الاشياء الطبيعية على ما شبه الفيلسوف ٣ من الطبيعيات موحوداً
لامتناهياً بالقوة، وان لم يكن بالفعل فذاً الله يعرف اللامتناهيات
كما ان الوحدة التي هي مبدأ العدد لو ادركت جميع ما هو
في قوتها لادرك انواع لا عدد اثير متناهيات لان الوحدة
ان هي بالقوة كل عدد (٢) .

(١) قل " من وجه " لان " مقدار القوة " فيه بالاضافة
في كل صورة القوة وسميها " فيه " مثلاً " شئاً كثيراً قبل مارة
من حيث هو كثيراً " قل كما لا في صورة التي هي حرة ثم قد رتد
مقدار القوة " واحد آخر " من هذا بالوجه لاضيق وهو مقدار ذلك مقدار
من جهة فعل القوة ووضوحه " اي ما تقوى عليه " خلاصة جزء ١ م ٤٢
ف ١ على الاول .

(٢) وذلك لان د صفت في الواحد واحد صا عدداً له، و
في هذا واحداً صار زائداً، وكذا علم في الالهيّة، لاقتصار طبيعة العدد
فصولاً دعيّاً واحد صايع اقول " اوحدة هي " القوة " عدد
وكل نوع من انواع العدد " ان كان الله يعرف كل " في قوة الوحدة
مع " كل ما في قوة المتصل من الالهيّة مات والتعريف " انه يعرف
الالهيّات

وإنَّ يَضُّ أن الله يعرف لأعبار مدته كنهه (أي دونه) واسط مشي تلك (أعبراً ف ٢٩). ولكنه لما كان غير متناهي الكمال فك أصبح ف ٣٣ حاراً من مثله شيئاً غير متناهية حاصلة على كمالات متناهية ١١. وليس الواحد من سائر الأشياء المماثلة ولا لكثير منها معاً كات أكثر من كنهه من يسوي كماله أمثالاً. وعلى هذا فإنه يبقى دائماً صواب من صواب التمثيل يمكن شيئاً من مثله دونه تعالى. وقد لا يمنع منع من الله يعرف مدته غير المتناهية.

وهو أيضاً أن وجود الله هو نفس تعقله كما تبين ف ٢٥ فاداً كما أن وجوده غير متناه كذا تبين في ف ٢٣ فكذلك تعقله غير متناه. وكما تكون حال المتناهي بالظر إلى متناهي كذا حال الامتساخي في نظر إلى الامتساخي (١٠٢).

(١) لا يوجد شيء من ذاته التي يتكلم بها من ذاته تكون لا متناهية وموحدة بالفعل. وهذا من كماله من كماله شيء في شيء كمال آخر ثم آخر يتكرر مثله في الأجزاء. وذلك من كماله تعالى غير متناهية وبجمل تجميع من معارفه والأساطير متناهية. وهذا من كماله وجود شيء حقيقة غير متناهية بالفعل وكل كماله الحسنة وهو في الحقيقة من صفة متناهية حقيقة.

(٢) وهذا من كماله لا يتكلم لا متناهي لا يتكلم من الواحد كله. مثله من كماله المتناهي وهو متجلى حده كنهه. لا (الامر) هي على. قال لبيد هو. ما حده منه فيبقى دونه لأحد شيء من يتكرر أحده. يجب أن الامتساخي في حده أنه متجلى حده كله أو شيء

فأذا كان يمكن أن يدرك متعللاً، الذي هو متسام انتباهيات
فكذلك يمكن لله أن يدرك متعللاً الامتصاص هي الامتصاصيات .
وإن أيضاً ان العقل الذي يعرف العقول لا يسمى ان تكون
معرفة بصائر لأمور أقل من عظم كما يتبين مما قاله الفيلسوف
كتاب ٣ في النفس وهذا إما يتشأ عن ان عقلاً لا يصده
وذلك العقول السامي ولا يحق به فتور أو كلاً كما يحصل
في حس، بل يزدده كلاً واحد لو احدها موجدات غير متناهية
من نوع واحد كائنات غير متناهية و من انواع غير متناهية
هذه وان كان بعضها أو جميعها غير متناهية بحسب الكم، لو كان
هذا ممكناً، فمع ذلك حجة كل هذه تكون ان لانه منه تعالى،
لان كل واحدة من هذه وحدها معاً انما وجوده وجود مقبول
ومحذور في نفس نوعه . وحسب ما . وهكذا يكون متناهياً
من وجهه . وعينه . فخصر لانه ان الله الذي هو غير
متناهية بالانتهى المطلق كما سبق منه في ٢٣ . وعينه فلم كان
الله يعرف نفسه كمال المعرفة ا في ٢٥ . ان يمكن مالمع من
انه تعالى يعرف ايضاً جملة الامتصاصيات (١) .

هذا و ١٠ ان تدريجية بحيث يوجد . في حركته حركته . كما يفعل عقلاً
وكيفه . بحيث لا يدرك كلاً . ودفعه واحدة من عقل غير . كما
هو عقلاً . فله . خلاصة حركته . ا في ١٦ . على الاول .

(١) حجة هذا ان الله الذي يعرف العقول السامي والمجردات هي
التي هو ذاته . يعرف جميع المعولات وذلك لان العقل لا يتكلم عن

المعقولة وهذه الصور غير متناهية (١) فالصور الأعداد والأشكال غير متناهية بقاءً ويبقى إذاً الله يعرف مثل هذه اللامتناهيات . ثم إن عفت يعرف اللامتناهيات بالقوة إذ هو - مع أنه لا يعرف أنواع العدد إلى الانهايه - فلو كان الله يحل اللامتناهيات التي هي لامتناهية أيضاً بالمحل لمع أنه إما أن عقل الإنسان يعرف من الأشياء أكثر مما يعرف الله وإما أن عقل الله لا يعرف بالفعل جميع ما شأنه أن يعرفه ، بقوة ، وكلا الأمرين محل شك وصحح لك مما سلف ف ٥٥ و ٥٦ .

و٩٠ أيضاً أن اللامتناهي يعرف عن المعرفة من حيث أنه يشهد عن التعدد ، لأن احصاء أحر ، اللامتناهي مستحيل في ذاته لتضمنه التناقض . ومعرفة شيء بعداً آخراته ، هو شأن العقل الذي يعرف معرفة تدرجية جزءاً بعد جزء ، لا شأن العقل الذي يحيط علماً بجميع الأجزاء المختلفة معاً . فإذا لما كان عقل الله يعرف جميع الأشياء معاً من دون تدرج ولا تعقب في معرفته

(١) قوله « أن عقله هو صورة » صور عن مشاهدته لا يريد به أنه يمكن أن يعرف صورة غير متناهية ، لأن عفت يرى اللامتناهي لا من خلال وجوده بالفعل ، بل بعينه . عفت مع قبل من الصور المعقولة ويبقى قائلاً : صور حرة إلى اللاهوت ، إذ لا صورة في اللاهوت هي ومفيدة معرفته ثم له بقول الصور . وبهذا المعنى قال أيضاً أن عفاً يمكنه أن يحصي في اللامتناهي أنواع الأعداد . والكمال الذي يكون علماً إليه بالقوة ، أي درك اللامتناهيات دراكاً بمرءة ، يجب أن يكون فاعلاً لأنه تعالى يس فيه شيء بالقوة ود .

كما تبين في ٥٥ فليست تكون معرفة "الامتاهيات" عسرو مع
عنه من معرفة المتاهيات.

١٠٠ يصح ان كل كمية تم قوم بتكثير لآخر ، ولما
كان العدد اول الكميات ، فاذا حيث لا يوجد الكثرة اختلاف
فما يتبع الكم لا يوجد اختلافاً (١) او الكثرة في معرفة الله معرفة
معرفة واحد ، لانه لا يعرف بصور مختلفة بل بصورة واحدة
هي ذاته كما سبق بيانه في ٥٦ . وهذا في كثره معرفة عدد
الله كلها مائة ، وعنه فليست الكثرة توحيد اختلاف في معرفة الله
فلا الامتاهيات يوجد لانه يتبع الكم . وقد لا اختلاف من
معرفة الامتاهيات ومعرفة المتاهيات في حق عقده تعالى . وعليه
فما كان عقده تم لي يعرف المتاهيات فلا مانع من ان يعرف
للامتاهيات .

(١) بقوله في ٥٥ يتبع الكم ، يريد به ان الله في ذاته لا يعرف
ولا في غيره الكم ، وعليه لم كانت معروفت لا يوجد اختلاف في
في معرفته بل لا توجد اختلاف في معرفته بخلاف تصور معرفة ذاته لا
يعرف الكثرة بصور مختلفة بل بصورة واحدة هي ذاته ، كما قدم واحد من
معرفة الامتاهيات ، لا توجد في معرفته اختلاف ، لان الله في ذاته من
وارث الكميات ، هذا من جهة عقل الله ، ثم في كل الامتاهيات لا يتبع من
المعرفة الا التي تم قدرتها ، والله لا يعرف الاشياء معرفة تدريجية ، ويمكن
مانع من ان يعرف انه الامتاهيات ، لان من جهة ولا من جهة الامتاهيات
المعروفة . فترى من ثم ان هذا البرهان ، ان الله لا يتقدم

و١١٠ ويؤيد قولاً هذا ما ورد في عدد ٥ مرموز ٤٦ : انه عظيم وقوته كثيرة ولا احصاء لعلمه .

٢

فيتصح اذاً تقدم لاي سلب لا يدرك عقب (١) الامتساهايت كما يدرك عقل الله . فان عقدا يفترق عن عقله تعالى من اربعة وجوه ، نحمل هذا الاختلاف بينهما اوجه ان عقلا انما هو متساو بمعنى الاطلاق وعقل الله غير متساو مطلقاً ، وثانيها ان عقلا انما يعرف المختصات بصور مختلفة ، ولهذا لا يقوى على معرفه الامتساهايات بحسب معرفة واحده كما يقوى عليها عقل الله .

والفرق الثالث حصل عن ان عقدا ، لانه يعرف المختصات بصور مختلفة ، فليس يقوى على معرفة اشياء كثيرة معاً ، ومن ثم فانه ليس يقوى على معرفة الامتساهايات الا بحصانها تدريجاً وعلى التمايز ولا يمكن لهذا في عقل الله الذي يشاهد الكثرة كلها مرتبة له بصورة واحدة .

والرابع ان عقل الله يتعلق بما هو موجود وما هو غير موجود كما تبين في ٤٦ .

٣

ويتصح بضمان ترتيبه ان قول لفيثوف (ك ١ في الطيبيات)

(١) في هذا العدد يحتاج الى ما قد كان لاختلاف بين معرفة الله ومعرفة الانسان ، فسطر في ثلاث هياكل ، كما يحصل من رتبة مراتب معرفة كل واحد منهما .

للامتناهي من حيث هو غير متناه مجهول ، لا يعارض مذهب
 هذا وذلك لانه لما كان اللاتناهي انه توصف به الكمية كما
 يقول هو نفسه ، كان اللاتناهي قد يعرف من حيث هو غير متناه
 انه عرف بأخصه احرائه ، اذ ان المعرفة الخاصة بكم هي هذه (١)
 ولكن انه لا يعرف لاشياء على هذا النحو ولهذا يقال نحواً من
 القول ان الله لا يعرف اللاتناهي من حيث هو لامتداده بل من حيث
 به ينظر الى معرفة الله تعالى - لو كان متناهياً كما بين (٢).

؛

هذا ويجب ان نعلم ان الله لا يعرف اللاتناهيات باعلم
 الذي يسميه المحض علم الرؤية (٣) ومنه هذه لان اللاتناهيات

(١) لان حقيقة الكم لا يكون ثابت لآخر فلا يتم معرفته
 لا بأخصه حركته وما كان الا هي معه الكم وحسن به معرفة اللاتناهي
 من حيث هو لامتداده يتم بعدد حركته بعدد حركته ، ولكن يستحيل
 ان يستوفي اخصه حركته غير متناهية وقد نستحيل معرفته من حيث
 هو غير متناه ، والله لا يعرف اللاتناهي بأخصه حركته لان معرفة اني
 يكون بأخصه لآخره فحصل حصول صورة حركته حركته في اخصه اخصه
 وله يعرف لاشياء بصورة واحدة هي ذاته ونقطته وحيدة جميع
 اللاتناهيات معاً .

(٢) حصول اللاتناهي في اخصه من معرفة الله في حكمه ما هو كان
 متناهياً ، وماذا على . وان شئنا ان الله عرفه معرفة كاملة كما يعرف عقده
 الله هي . هو متناه . والله تعالى لا يعرفه معرفة تدريجية كما هو شره . معرفة
 اللاتناهي من حيث كذلك بل يعرفه جميعه معاً كما يعرفه من هي
 (٣) ان البعض جعلوا في الله عددان لا من جهة علم الله نفسه لانه

يست موجودة بالفعل ولن تكون وله تكن قصص الإيمان
الكثويكي لانهاى الكون من كلا صرفيه ، ولكنه تعالى يعرف
الامتاهية بالعلم المعروف بعد الادراك المبسط ، لانه تعالى
يعرف الامتاهية غير الكائنة ، انى لم تكن ولن تكون والتي
هي مع ذلك في قوة الخليفة . و تصا يعرف الامتاهية التي
هي في قوته و نى ليست كائنه ولن تكون و نى تكن
ثم ما يتعمق بالسنه للدارة على معرفة الجراثيم ويمكن ان
يجب عليها عدم كبرى واسكارها و الجراثيم يست غير
متاهية على انه ولو فرض عدم نهيهما و الله يعرف مع
ذلك (١) .

وحد وسيط ، بل من جهة متممة في نظره ، يكون هذا العلم في علم
له اعتباراً . فوالى تعلق علم الله كان ، فهو كان او لا يكون
هو علم ضرورة تشيها لاهلته بذكره ، وهذا من قبل الانفة لان
الرؤية ومشاهدة ، يكون موضوعها حاصراً ، و . . . تعلق : . . . سكر
ولا هو وجود ولا يكون واما وجوده بقر بقوة عنه وبفوة حقيقة بعد
يسمونه العلم بالادراك المبسط بيقينه من العلم بضرورة .

(١) لا اعتراض حتمس الوارد في ف ٢٣ هو هذا « جراثيم »
متاهية والامتاهي من حيث هو كدست محبوب ، و سكر الانسان الكثرى
تد على . اعتقاد كثرويكي بغير لا نهى الكون وانما من كلا
طرفيه ي من جهة ادمية واسمية كنه سوف ترى في كتاب ٣ من هذا
المؤلف الجليل .

الفصل السبعون

في ان الله يعرف الحسن

حالاته حراً ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣

١

اما بعد فيجب ان نعلم ان الله يعرف الحسن وان ذلك
لا يشين شرف عبده فنقول

١ ان لقوة العاملة كلما كانت قوى امتد فعلها الى اشياء
اعد كما يظهر ذلك في اعمال المحسوسات. وقوة عقل الله في معرفة
الاشياء شبه بالقوة العامة لان الله لا يعرف الاشياء باحد منها.
بل بالاحرى نتائجها (١١) فيها. وذا لما كانت قوة المعرفة فيه
غير متناهية كما سبق بانه في ف ٤٣ وحب ان يمتد تناول
معرفة الى اقصى الاشياء. ولكن تفاوت مراتب الشرف او
الحساسية في جميع الموجودات لما يعتبر بحسب قربها او بعدها
عن الله الذي هو في اقصى نهاية الشرف.

فادامها حققت الحسائس في موجودات الله يعرفها اعظم

قوة عقله

(١) يعلم ان في قوة " نتائجها فيها " تحت للتسمية د من
تأثير الله في الاشياء من معرفته كما بعد ذلك في بعض خواصه بل
اصحاح المكمل لانه يؤثر في الاشياء لانه يدركه فيحصل فيها " ثم
فتكون الاله ذاتة على التسمية والبروز .

٢٠ أيضاً ان كل ما هو موحود في شي . موحود او كيهما
كان موحوداً فهو موحود بالعلم ، وهو شبه الفعل الاول . ومن
هذا التشبه يحصل له الشرف ، لان ما كان ايضاً بالقوة فهو لانه
معد الى العمل يشترك في الشرف ، وعلى هذا النحو يقل انه
موحود .

فبقي اذاً كل شي ، اذا اعتبر في ذاته فهو شريف (١) او كيه
يقال له حبيب باطر الى ما هو شرف ولكن ما كان من
الاشياء غاية في الشرف لا يعد عن الله اقل من معد ذي
الاشياء ، المخلوقة عن سمياته وشرها ، وداً لو كان هذا المعد
يجمع معرفة الله ، لان يكون ذلك المعد مدافاً بالاولى (٢) .
وعليه فتبين ان الله لا يعرف شيئاً اخر سواه وقد بين بطلان
هذاف ٤٩ .

وذاً ان كان الله يعرف شيئاً اخر سواه مهما سمي هذا
الشيء في الشرف فانه مثل هذ لسبب يعرف كل شي . مهما
وصف هذا بشدة الخساسة .

(١) لان كل ما من حبيب من موحود فهو شريف لان موحود شرف

وهو حبيب حبيب بالعلم ، هو شرف . . .

(٢) وذلك لان معد ذي مخطوطة عن سمياتها معد متشاهي عن
المتشاهي وما يعد اشراف الاشياء عن الله ، فانما هو يعد ما هو متشاهي
متشاهي ، فاذاً ان كان يعد محترقات الاشياء عن اشرفها يجمع انه عن
معرفة لمحترقات فيكون معد اشراف الاشياء عن الله ولي ما يمتعه عن معرفتها
وهذا معنى بهما القديس فتأمله .

وأيضا ان خير نظم لعالم هو اشرف من كل حراً من
احزانه ، لان اشخاص الاحرار انما هي معدة لخير النظام الذي
(ي النظام) وجوده في الكون وجود ما هو الى العدة كما يتضح
من قوله ايلسوف في ك ١٢ من علم ما وراء الطبيعة ١٠ ودا
ان كان الله يعرف طبيعة من الطبع اشرفه فلا يعرف نظام
العالم بالاولى ، ويستحيل معرفته هذا العلم ان تعرف اشرف
الاشياء وحدها التي يتوقف على تسعدها وبسائطها نظام
العالم . فبقي ان الله انما يعرف ليس فقط اشرف الاشياء بل
ايضا الاشياء التي يُظن انها خفية .

وأيضا ان حساسة المعرفات لا تعود بالذات على لما عرف
اد من شأن المعرفة ان تكون صورة المعروف في لعرف على
شكلة العرف . ولكلها في الحساسة في المعروف قد تعود على
العرف بطريق العرف فيها لو شئت العرف باعتد حساس
الامور انشفاا بصدده عنه لتعكر في اشراقها وفيها د حدا
به اعتبار الحساسة الى ما لا يعني من الاميل والاشواق . ومثل
هذا يستحيل وجوده في الله عز وجل كما تبين في ٣٨ و ٣٩ .
وفا معرفة الحساسة لا تفدح اشرف الله وحلله بل هي
بالاخرى من متعلقات كماله من حيث ان كماله يتصمم في
نفسه جميع الاشياء كما سلف بيانه في ٣٦ و ٣٧ .

وهو ايضا ليست لقوة التي تقوى على الصفات انما
توصف بانها صغيرة بل التي تتميز الى الصفات لان القوة التي

تقوى على الكائنات تقوى أيضاً على الصغار .
 ودأ المعرفة التي لبع اشراق الاشياء ومحتقراتها معاً لا
 يقال لها حسيه بل التي تدرك الحقائق فقط يقال لها حسيه
 كما يحدث فيها فان اعتبارنا الاشياء الالهية غير اعتبارنا
 الاشياء الانسانية ، وعلمنا واحد الامرين غير علمنا بالآخر
 وبست تكون احسن كذلك فيه تعالى ، لانه يقتصر نفسه
 وجميع ما سواه بعلم واحد وعبار واحد كما تبين في ٢٦ .
 فاداً لا تنسب حساسة لعلمه من حين به يعرف كل الحقائق

٢

ويوافق هذا ما ورد في عدد ٢٤ و ٢٥ و ٧ من سهر الحكمة
 حيث قيل عن حكمة الله : فهي طهارتها نوح وتعمد في كل
 شيء ، ، فلذلك لا يشوبها شيء .

٣

فيتضح مما قررناه ان الدليل المبني عليه لاعتراض اساس
 (و ٦٣) لا ينفص الحقيقة التي حشا على اثباتها لان شرف العلم
 ينظر فيه الى الاشياء التي يكون العلم مبدأه ولياً لا جميع
 الاشياء التي جمع عليها بحث العلم ، فان اشرف العلوم عندنا يقع
 بحثه على ما هو الاسمى في الموحودات فقط بل على ما فيها
 ايضاً هذه الفلسفة الاولى تمتد اعتبارها من الموحود الاول الى
 الموحود بالقوة الذي هو الاحير بين موحودات ، وهكذا يطوي
 تحت علم الله اسفل الموحودات كأنها معلومة مع معلومه الاولى

نعلم واحد لأن العلوم الأولى عند الله هي ذاته التي تعرف بها
جميع ما سواه كما تبين في ف ٤٨ و ٤٩ .

ثم يصح أيضاً أن هذه الحقيقة لا تدقش ما قاله الفيلسوف
لـ ١٢ من علم ما وراء الطبيعة ١٠ لأن الفيلسوف أراد أن يبين
هناك أن الله لا يعرف شيئاً حيداً بحيث يكون ذلك الشيء
كما لا لعقله ، كأنه المعلوم ، لا شيء . وعلى هذا النحو أيضاً قل :
" أن لتحصل الحقائق الأولى من أن تعرف " يعني متى كانت
معرفة الحقائق غير معرفة الأشياء الشريفة وكان أحد الحقائق
يصد عن اعتبار الأمور الشريفة .

(١) قال الفيلسوف أن الله لا يعرف شيئاً حيداً عنه ش ١٢ من علمه
ما وراء الطبيعة نصر ٥١ .

المفصل الحادي والسبعون

في معرفة الشرور

منها ما هو شرور في نفسه ومنها ما هو شرور في عين الناس

ففي عين الناس شرور ما لا يعرف الشرور أيضاً وحدث

١

أولاً لأنه لا يعرف خير ما لا يعرف الشر الذي يقدره (٢) والله يعرف كل اشخاص الخبور التي تضادها الشرور . فإذا يعرف الشرور .

وأي أن حقائق الأسماء ليست متضادة في النفس ، والآن يستحيل أن توجد معاً في نفس واحد أن يعرف معاً ، وهذا حقيقة التي يعرف بها الشر لا يقص عليه بل الأخرى به أن تتحقق بحقيقته (٣) وهذا أن كان الله يحوي جميع حقائق الخيرية

١١ هذا الفصل مفرد ومع له من الأربع اورد في ١٣ وهو خبر على ثلاثة اقسام : ١- حقيقته بالادب ٢- وشبهها ٣- بيان حقيقة ٤- وثانها رفع بعض الشكوك ولشكالات

١٢ كما يعرف خير ما يعرف الشر حقيقة بدون شبهة يرد ١٣ وحدث لأنه معروف معرفة شيء يعرف ما يصح من اسمه ودليل ذلك على ما فيه القدر هو ان ١٤ مختلف ٣ من كلامه في حقيقة ١٥ من يعرف شيئاً لا بد وان يعرف به شر ما هو السلب الاول في ١٦ لا شيء هو الايجاب والسلب من يعرف لا يجب يعرف السلب أيضاً وعليه اذا عرف شيء فيعرف بغيره وضده . وهذا قال بعض الحقيقه

الكمال المطلق كما سبق بيانه ف ٤٠ حصل ان فيه الحقيقة
 التي يعرف بها الشر ١١ وهكذا يكون الله عارفاً بالشرور .
 و ٣٦ ايضاً ان الحق هو خير العمل اذ انه يقال ان عقلاً ما
 هو خير لانه يدرك الحق . وليس الحق فقط كون الخير خيراً ؟
 ان حق ايضاً كون شر شر ، لانه كما ان الحق انما هو كون
 ما هو هو ، فكذلك حق كون ما ليس هو ليس هو . وداً
 خير العقل يقوم ايضاً بمعرفة الشر (٢) . ولكن لما كان عقل الله
 كاملاً في الخبرة كما سلف ف ٤١ كان من المستحيل ان يموت
 شيء من الكمالات العقبية . وداً معرفة الشرور موجودة لله
 و ٤٢ ايضاً ان الله يعرف ما بين الاشياء من الخير والشر
 داخل في حقيقة التمايز اذ ان الاشياء المتمايزة انما هي ما كان
 لواحد منها ما ليس الآخر . وعنه فان الاوليات ١٣ تمايز
 التي يعرف بها الشر لا تناقض خير بل تتفق بها . ومعنى تعلقها بها انها
 تشترك معها في معنى التصادم .
 (١) يحصل شر في حد خير لانه اي شر عدمه حكمة كما ان العلم
 عدم النظر .
 (٢) لان خير العقل يدرك هو حق كما سبق بيانه ، فهو ان يدرك
 ان اشياء ما هو موقف للشيء في الواقع وعنه ان تصور العقل ما شر
 شر ان تصوره متعلق للواقع لان الشر شر عقل صدق .
 (٣) يريد بالاوليات ههنا القديرات التي تكون افعالاً في
 حقيقة الموضوع ، فيكون يعني افعالاً في موضوعات معينة موضوع
 كقولنا ان الكرم جوهر لان حقيقة الجوهرية تتضمن تدبير الكرم
 (كذا عن الشارح) .

بعضها عن بعض تأييداً بالذات تضمن توافي بعضها لبعض، ولهذا
السبب كانت القضايا العامة في ساقطة بلا واسطة كقولك
ليس شيء من الكميات بخروج، والعدم ملاب في محل معين
كما تنبأ في فـ من شذوذاً، وداً الله يعرف العدم
واشر إلى أن هو الإله كمال بدني وجوده.

وفاً أيضاً أن كان الله يعرف جميع أنواع الاشياء كما سبق
بيده فـ ٥٠ و كما يسلم به ايضاً بعض الفلاسفة ويثبتونه بالذليل
فلا بد أن يعرف المتعددة، لأن أنواع بعض الاحساس متضادة
ثم لأن فصول الاحساس متضادة كما يتضح من كـ ١٠ من
المناسبة، ولكن المتضادات يطوي تحتها تقابل الصورة والعدم
كما قبل في الحـ نفسه، وداً وحسب أن يعرف الله العدم وما يتبعه
أن يعرف الشر

وفاً ايضاً أن الله ليس يعرف الصورة فقط بل المادة ايضاً
كما قبل في فـ ٦٥ والمادة لأنها هي الموحود بالقوة لا يمكن
أن يعرف حق معرفتها أن لم يعرف ما تنبأ اليه قونها كما هي
أذن في جميع ما سواها من القوى وقوة، ودة تنبأ إلى الصورة
والعدم، لأن ما يمكن أن يكون فيمكن أن لا يكون (١)، والله
إذا يعرف العدم فاذن - - - معروف عده.

وفاً ايضاً إذا كان الله يعرف شيئاً مما هو دور، ولا أولى
أن يعرف - هو الاحسن، ولا احسن انه هو عده مدة يه

(١) وذلك إذا تحولت ادة أو غيرت

جميع شخص الحبور الخيرية عداها الى العاية ولكي ي
في نظام ما اشبه شأنه دفع لاصور الممكن به من طرح
كما يصحح ما دلت من الآلات التي تهاها خيولنا ندوع
عن نفسها . وقد الله يعرف ذلك الاصراد وقد اعرف السرور
وهو ما يعرفه للسرور نداهم في من حيث هي
معرفة لهم في من حيث هي حكم منا على الشر لا نلام عليها
قسط ولا شقير من حيث هو نلام عليه بصرى حرص من جهة
انما ماعته وما الشر قد دفع الى الشر . وليس شيء من ذلك في
الله لعدم تفرده كما اسما اناته في ١٣ . وقد لا مع من
الله يعرف سروره .

٢

وثبت هذا ما ورد في عدد ٣٠ ف ٧ من سفر الحكمة
حيث قيل ان الحكمه في حكمه الله فلا تهاها شر . وقيل
في عدد ١١ ف ١٥ من سفر الامثال حجه والله وبه في اهلاك
بجاه الرب . وفي عدد ٦٥ زموور ٦٨ : واتالي عنك من تحي . وفي
عدد ١١ ف ١١ من يوب : وبه عرف الماضين الشر وبه صر لانهم
فلا ينظر في امره .

(١) ٣

يجب ان تعلم ان شأن عقل الله غير شأن عقول بني شعاق

شأن الله في هذا العدد من معرفة به الله وشر
وهو معرفة عقول الله في هذا العدد من معرفة به الله وشر

معرفة اشياء لان عقولنا كان يعرف حركات الاشياء وفرادها

الله في معرفة لعمدة والشر من وجودي وهذا ان عقلا يكونه بتدرك
ايمان لاشياء بصورة المينة ومجسمة وهو حيث بالهوية اي الصورة المعروفة
حصل به يمكنه بالفعل اي بالصورة التي تجمله باكمل ان يدرك ما هو
بالهوية اي ما له طبيعة وجودية في الخارج ، وكذلك يمكنه ادراك القوة
بصورة اي ، حيث ان لا حيز في الصورة ومعنى هذا ان يدركه القوة بصورة
هو على ، فكل ما كان عندنا كان حيزا بصورة اي صورة ابيض
والاشياء ادركت على هذا الذي حصل هو فيه كصورة صورة ابيض ، ذلك لان
الايض ، الذي به صيغة وحدانية من طين وخرج على نفسه ، معرفة
الايض ، به صورة لايض ، وبه يبيض ببيض ابيض ، وبه يعود ايضا
الى معرفة به كان حيزا على ابيض عندنا يرى نفسه ممدوما من صورة
الايض ، وبه كان يستحيل عليه ان يعرف ابيض من ذلك الصورة ايباضية
لمعرفة انه يعرف حيزا من ذلك صورة ان ، ليس ابيض في صيغة
الاشياء ، فانه هو ، هو حيز من صورة ابيض ، وكذلك في معرفة لعمدة
العمى ، في شكل من الاشياء

فيكون حيز العقل على ، وبه القدس به ، وبه قد عرف بصورة
للملكة اي فيه هذه الصورة ، وبه حيزه حيز ، وبه القوة في هذه الصورة
يعرف ابيض العدم في شيء خارج ، وبه القوة خارج في الصورة ، وبه
وذلك لعمدة ، وبه العقل والشيء ، كما يقتضيه الحق الذي في العقل ،
والعقل الذي به عقلا بوسطه ابيض ، اي الصورة لمعقولة خارجة له ، يعرف
ببعض ابيض العدم ، كما تقدم ، بل القوة ايضا والعدم للدخول العدم في حقيقة
القوة كما قال القديس توما ، في عمل الله فليس يعرف القوة ولعمدة على
البحر مدكور ، في علمه شيء صورة معقولة هي على ذلك ، ولا كان
بالقوة الى تلك الصورة وبعد محل ، ولا بوسعة تقوى او العدم لموجود فيه

بصورها القوية حسنة و - منه ، كان انه يعرف م هو بالمدى
 بالصورة المعقولة التي يصير هو به بالفعل . ومن ثم امكيد
 يعرف القوة من حيث انه قد كان حياً ما بقوة الى تلك الصورة
 فكما انه يعرف الفعل بالفعل . وكذلك يعرف القوة بالقوة ، لان
 القوة دخله في حقيقته عدم الملكية لكون العدم ليس شيئاً حر
 سوى السبب الذي يحلله . هو موجود بالقوة .

فينتجس ان عقلاً شأنه من وجه ما ان يعرف العدم من حيث انه
 من قدرته ان يكون بالقوة . وثنى كان يصح ايضاً ان يدعى ان من
 معرفة فعل يدمع معرفة القوة والعدم ، ان عقل الله الذي ليس
 بالقوة بوجه من لوجه لا يعرف لعدم ولا شيئاً آخر على الطريق
 المذكور ، لانه لو كان يعرف شيئاً بالصورة التي هي - هي -
 تارة عن ذلك صورة ان سنده الى تلك الصورة يكون كسنة
 القوة الى الفعل . فوجب ان يعتقد فقط بالصورة التي هي
 دانه ووجب بطرس . ان يعتقد ذاته فقط على انه معقول
 لأول ، ولكنه ان يعتقد ذاته ووجه عقله . هو كاسق بيده
 ف ٤٦ . فليس حينئذ يعتقد لأفعل فقط بل قوت والاعدام
 وهذا هو معنى الكلام الذي قاله اميلسوف كـ ٣ في الفصل
 حيث قال : وكيف يعرف (العقل) الشر ، او الاسود ؟ قاله

ان الله لم يكن له قوة ولا عدم . ود ص ١٠٠ .
 يعانى عقل كل شيء . الصورة التي هي - هي - وعنده ذاته عقل . هو
 فعلا كان بر قوة و عدم . وكل هـ - دقيق وحيل و منه

يعرف المصادقات نوعاً . ويجب ان العارف يكون بالقوة وان
تكون فيه القوة اذا وجد عارف ليس فيه الصد ، اعني
انه يعرف ذاته ، وهو بالفعل ومفارق . واما قول من رشد النبي
يناء . يستدل بقول الفيلسوف هذا على ان العقل الذي هو
بالفعل فقط لا يمكنه الاله ان يعرف العدم فلا يجب اتساعه .
فان معنى كلامه ، فيسوف هو هذا . وهو ان العقل الذي هو
بالفعل فقط ليس يعرف العدم لجبرده كونه بالقوة الى شيء آخر
من الاله يعرف نفسه وهو دائما بالفعل

(١)٤

ثم يجب ان نعم الله لو كان يعرف ذاته على هذا النحو
وهو انه علمته ذاته لا يعرف ما دونه من الموحودات التي
هي حيور حربية ، بل كان يعرف العدم او الشر الاله
دا ان الخير الذي هو الله ليس له عدم يقبله ، لاقتضاء العدم
ومعانيه ان يكوناً في شيء واحد . وعلى هذا ان كان فعلاً محصاً
لا يقبله شيء من العدم فلا شيء من الشر . وهذا هو قدر
ان الله يعرف ذاته فقط فلن يعرف الشر علمته الخير الذي هو
نفسه . ولكنه لما كان بمجرد معرفته ذاته يعرف الموحودات
التي من شأنها ان تلحقها الاعداء لزم بالضرورة انه يعرف
الاعداء المقدسة والذات الموحدة بالحيور الحربية .

(١) في هذا الموضع يمنع شيء من معرفة شئ من وهو
قدح من محال وهو . لا يعرف معرفته ذاته حيور حربية محضه .

وايضاً يجب ان نعلم ان الله كما انه بمعرفة ذاته يعرف ما
دونه لا بطريق الانتقال لذهي كما سبق بحث ذلك في ٥٧ .
فكذلك ايضاً لا يدرك عنه انه يعرف الشرور بالخيور ان تكون
معرفة رديه ودرجته لان الخير شبه ان يكون سبب لمعرفة
شر وعينه في شرور انه تعرف بالخيور معرفة الاشياء
تحدوده لا معرفة نتائج سبب ذي .

(٢١٦)

وايضاً ان كان الله يعرف الشرور بعينه بالخيور فليس بحث

(١) دفع بحث في هذا بعد الاستدلال ان كان الله يعرف
الشرور بحده دون معرفة من قبل لا يتصل بذهني وكرهتي لان
معرفة الشرور بخير ليست من قبل معرفة سبب ذي حتى يكون
متدلاً ذهنيًا . وفي هي معرفة انه هو ذاته في حده ومن حقيقة ان خير
دخول في حد الشر لان شره عدمه في كماله ان الله عدمه انظر واثبات
هذه معرفة ان هي بعد الاول بمعنى ان شرور لا لا يتصل بذهني كما
يعرف الاعداد

١٢ وفي في هذا عدمه في على ان في حده في . . . يعرف
تعرفه . . . بعد معرفة معرفة ذاته في كماله يعرف
شر سبب ذي . . . في حقيقة واحدة واحد ان على عدمه هو
يعرف عدمه في كماله . . . يمكن معرفة ذاته في كماله يعرف
عدمه . . . يعرف بعد معرفة ذاته في كماله يعرف
عدمه . . . يعرف عدمه لا سبب ذي لا لا يكون . . . من ان وجود

يوجب نقداً في معروفته لأن سر لا يصعب زنه موجود إلا
من حيث به علة أخرى، ومن ثم فلا يكون معروف إلا بعد احتياطة
فإن كل شيء إنما له من المعروفته مقدار ما به من وجود.

الفصل الثاني من السبعين

و قد فرغ من الكلام على ما يتعين معرفة على الله تعالى
عبد الله بحث عن ارادة على فقول
ان الله من كونه عوفاً على يكون مرئياً، لانه لما
كان الخلق المعلوم انما هو موضوع الارادة الخفية، وحسب

[illegible]

مباحث نفس في هذا الفصل وهو باب ٢٥ من ٢٥ على
ثلاثة أبواب على ١٢ من حيث تحقير من وجود و في على
الإرادة عند ههنا في الفصل ١٢ من ١٢ على لاردة وعتب
موضوعها وقد أت في هذا الفصل وجود لأداة في نه شهادة و هي
قاطعة ثم أتت في شهادة الكمال نفس

خبر مفعول من حيث هو كذا يكون مراداً ١١) والمفعول
يقف بالأصالة إلى العقل. وقد لا يدان عقل الخبر من حيث
هو كذا يكون مريداً. وبه يعقل خبر لأنه كان عاقبة

(١) ودليل هذه "حجة هو ان قول "حجة مفعول هو موضوع
لأداة خبر في حكمة قول "حجة مفعول مراداً كذا قول -
"الشيء مريد في حكمة "مريد في موضوع حجة خبر"
لان قول "مريد" يدل على معنى أصري مريد بكلمة "شيء موضوع"
خاص للمصدر وكذا قول "مريد" يدل على معنى أصري مريد
يكون به حجة موضوع حجة ولا ذواته كقول خبر موضوع حجة بالآلة
يشني انت "مريد" على كونه مفعولاً ومعدكاً. لان العقل اذا أدرك
الوجود من حيث حقيقة ذاته و... حجة هو موضوعه الخبر
... حجة مريداً على حجة مفعول حجة مريداً على حجة مفعول
... حجة مريداً على حجة مفعول حجة مريداً على حجة مفعول
القوى يتركب بعضها مع بعض بحسب رتبة موضوعه ومن ثم كان موضوع
الأداة من حيث هو موضوع الأداة يستند إلى موضوع مفعول حجة هو
كذا كان لا بد من الأداة تسمى على حدة وبمريد مريد كونه
مريداً على كونه عاقلاً ولهذا قاروا كل مريد مريد على مريد خبر
مع مريد مريد لا يفتى به لأن نفسه مودة والمفعول وبمريد شيء
واحد بالأداة فوجب ان يكون مريداً ومريداً وحده فكما
ان مفعول ما يدل بالأصالة إلى العقل على به موضوعه من حيث هو مفعول
فكذا مريد يدل من حيث هو موضوع لأداة بالأصالة أي مريد
وبه من حيث هو مريد مفعول مع به من معنى الخبرية هو
ببه مريد مفعول حجة مريد

ما قبل التمعقن كما سلف به في ٢٥ و ٢٤ كان انه يعمل اموجود
مع هـ فيه من حقيقة خير ١١ ودا هو مرشد .

و ٢٠ ر كل شي فيه صورة يحصل به سبب عبودية علاقة
ارتباط بالاشياء التي هي في الحقيقة حارحة كما ر لعود الابص
يصير بياضه شديد بعض الاشياء ودا يسميها هـ مدقن والحاس
فيها صورة المعقول وعكس لاقول . كل معرفة مشبهة .

و ٢١ وحب ر يكون مدقن والحاس علاقة بالاشياء المدقولة
او المحسوسة باعتبار وجودها في صانع الاشياء ولكن حصول
هذه العلاقة ليس يكون من حيث ان المدقن بعض واحد من
يحب لانه خبيثه يعتبر في ر لاوى نسبة الاشياء الى
العاقل والحاس لانه المدقن هـ حس اعتبار يكون الشيء
المعقول والمحسوس موجودا في مدقن وحس حسب حارحة
المدقن وحس وعلى ك . ر علاقة العاقل واحد من
الى المعقول والمحسوس في ر حس يكون علاقة بالارادة
والشوق والارح وعنده كان ك حس وعرف مشافا ومريدا
وكن الارادة تدهي حصص حتى في المدقن يفي لصيغته مدقن
و ٢٢ كان الله عاقلا وحده ر يكون مريدا ١٢ .

١) ودا هو ر حار انه مشافا وكوه مشتبه حده بالاشياء المدقن
الله حقيقة حده وكوه مشتبه

٢) حار هذا الزهر هو ر كل شي حار فيه صورة فيجسد هـ
مدقن صورة عذقة ارتباط ر نسبة بالاشياء حارحة في فيه صورتها كـ

٣٠ ايضاً ان ما يلزم كل موجود فهو انما يصلح للموجود
من حيث هو موجود. وما كان شانه كذلك فيجب ان يوجد بالي
حجة في ما هو الموجود الاول. وكل موجود ثابت له ان يتشوق
كذلك وحفظ وجوده. ولكن بحسب طمعه فان الموجودات العاقلة
تتشوق بالارادة وحسب ما تسهوه حسية، واما الخفية من احس
والشوق الطبيعي. ولكن ان الحاصل منها (على مشوقه) وغير
حاصل فرق. فان ما لا يمكن من احد حصوله فيه بقوة البرع
الحاصه بحسبه يميل بشوقه الى حصول على ما ينقصه. واما الحاصل
منه فانه يسكن في. هو حصول عليه منه. وهذا يستحيل ان
لا يكون موجوداً في الموجود لان الذي هو الله. وقد كان
الله عاقلاً وحب ان يكون فيه ارادة بلده. وجوده وحيرته

ان العود لا يصح. بل هو لا يكون له دور. لان لا شيء
تتعادى. وفي الامور والحاسن لا نفس. بل هي لا تعمل بصورة المعقول
والمعقول. فادان على المعقول والحاسن. بل هي لا تعمل بصورة المعقول
علاقة رتبه وتحدد

وهذه العلاقة مما ان تكون لان العقل المعقول والحاسن بحسب، وما
سبب امر هو لا تشبه. ولا ردة، ولا يزداد. لان اسعة فيه علاقة الاشياء
رغم. والحسب لا تشبه. اشبه وحسب وحسب المعقول والمعقول في العاقل
وحسب. فادان وحسب يكون هذا به علاقة تشبه. ردة والارادة بحسب
امنى هي في عقل. لانه لا يشبه. فادان ما كان الله عاقلاً كان
موجوداً. ولان حيث في الامور حصل في ان الله عاقل ومقول
والمشوق والمقول. ولقد كلام صيد. حقه في ترجمته اللاتينية

وإن أيضاً أن التعقل كل كان أكمل كان اشد التدبّر
 بالتعقل (ابن سينا) . والله عاقل وتعقله في غاية الكمال كما سلف
 بيانه في ٤٤ و ٤٥ . فتعقله لا يدل له لدّة ليس فوقها لدّة .
 وسكن اللدّة في المحسوسات تتم بالارادة كما أن لدّة المحسوس
 تحصل بتزاعة الشهوة . ودأ في الله ارادة .

وهو أيضاً أن الصورة التي يمتثلها العقل بسبب تحرك شد
 ولا بسبب شيئاً لا بواسطة الارادة التي موضوعها الغاية والخير
 الذي يتحرك به كل شيء . في العمل . وعليه فلا العقل المطهر
 اعرف ولا الخيال اعرف يعرف الى شيء . الا اذا قررها اعتد
 الخير او الشر . ولكن الصورة التي عقل الله انه هي سنة الحركة
 والوجود لجميع الاشياء . لانه تعالى انما يفعل ما عقل كما سوف نبينه
 في ف ٢٤ من كتابه الثاني الآتي . ودأ يجب أن يكون الله
 مريداً .

وإن أيضاً أن أقوى معرفة واعي في اصغر عقل انه اوها
 الارادة لان الارادة هي التي تدفع كل قوة الى عملها وما عقل
 لان يريد ومصور لانها تريد وكما قل في سائر القوي . وديك
 انما يشب للارادة لان موضوعها مائة . على أن العقل وان كان
 يحركه لارده الا انه لا يحركها تحريك الله له علة والحركة من
 يحركها على صفة تحريك العلة العلية اذ يعرض عليها موضوعها
 الذي هو العلية . فادأ للحركة لاول هو احذر باولى حصة ان
 يكون في ارادة .

غاية التوحيد . والله ليس بجاسه شيء . كأنه ولاء من رتبة واحدة
ما خلاصه ، والا كانت الموحودات الاولى متعددة (١) وقد
حشد على نفس هذا في ف ٢٢ . والله اذا هو "فاعل لا
لاجل عاية هي نفسه . فيحصل من ثم ان الله ليس فقط العاية المشبهة
بل ان ساع وقول انه منته نفسه عاية له (٢) ولانه عاقل
فيشتقي نفسه لنهوه عمية هي الارادة . فلهذا اذا ارادة .
ثم الكتاب المقدس ينهه ان الله ذو ارادة فقد قيل عدة
مرسور ١٣٥ كل ما شاء . الرب صمعه . وفي عدة ١٩ ف ٩ الى
الرومانيين ٨ من الذي يريه مشيئة الله .

يعني ان كل شيء . من ما سوى الله في مرتبة تعالى لكان
موحد لا ان الذي من شدة بعده متعدد . وقد يستحيل ان يكون
الفاعل الاول ، ي الله ، فعلا من اجل عاية هي غير نفسه ، لان الفاعل
من اجل اعادة واداءه هو في رده ، حدة كما ان الفاعل بالصفة يعمل
من اجل غاية صناعته ، والفاعل بالصفة من اجل عاية ضمنية وفعلية
معقولة ، والعلة المعقولة مشبهة بالارادة . والله ذو ردة وعائته لمؤنة
هي ذاته وحدها لانه الفاعل الاول

(٢) لما كان معنى الاشتباه والتشويق الى ما ليس حاصلا وكانت العاية
التي لله هي نفسه وهي حاصلة لا شأنها ان تحدد ، قبله ما من كلامه هذه
العادة " ان ساع وقول " للدلالة على ان معنى الاشتباه هذا ، حودة لا بعداها
الحقيقي بل يعني ما هو حاصل .

الفصل الثالث والسبعون

في رادة الله هي نفس ذاته

أحد عشر ١٩٦٦ ١ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١

ويتضح مما تقدم أن ارادة الله ليست شيئاً آخر غير ذاته
بعينها وذلك :

١^{اً} لأن قد بينا في الفصل السابق أن الله تعالى هو يريد
لأنه عاقل، وكه عاقل مدانه كما سلف بيانه (في ف ٢٥ و ٢٦)
وإذاً يريد مدته . وإذاً رادته هي نفس ذاته (١) .

٢^{اً} لأنه كما أن الفعل كان لهوى فكذلك الارادة هي
كمال المرید، إذ أن كلا الفعلين مستقر في نفس العاقل لا يتجاوزها
إلى منفعل آخر كحدوث التسعين وقد سلف في ف ٢٥ أن تعقل
الله هو نفس وجوده، إذاً وجوده لا يهي كونه في حد ذاته في
غاية الكمال فلن يقل الشئ كما لا زائداً كما تبين في ما سلف و ٢٣
وإذاً وجوده هو نفس ارادته . وإذاً ارادته هي ذاته تعالى بعينها .
٣^{اً} ايضاً كما كل فعل إنما يعمل من حيث هو بالفعل،
وحب أن يكون الله الذي هو فعل محض فعلاً مدته (٢) .

١ وذلك لأن تعقل ولادة صدورهم عن صيغته واحدة عقده
والارادة ثلاثة، واحد أن يكون سنة لارادته في اتمت مساوية سببه
التعقل الى الذات وقد كان التعقيل من ذاته اوضح ان تكون الارادة
كذلك

(١) والا لم يكن فلا محضاً بل بالقوة الى الفعل .

وكيف لا ردة هي فعل من فعل الله، فوجب دأه يكون لله
مريداً بذاته، وهذا ردة هي ردة تعبدية.

وهذا إذا لو أن رادة الله شيء، رادته على جوهره تهلى
لزم أن ارادته يكون صفة عليه صريح الرض على الصل، لأن
جوهره شيء، كامل في لوجوده، ومنه يتصل تكون ردة
جوهره في ردة ردة القوة أي الفعل، وأن يكون فيه تهلى
تركيباً، وقد جئنا على نقض هذا جميعه،
ودأ تتبين أن يكون ردة تهلى شيئاً رادته على رادته.

المفصل الرابع والسبعون

في أن لا أصل لله هو ردة
جاءه جرداً، ١٩٦١ و ١٩٦٢ و ١٩٦٣ و ١٩٦٤ و ١٩٦٥
(١٧ ص ١٧٠)

وتما تقدم يتضح فروعاً، وأما أن المراد الأولي لارادته
على هو عين ردة ودمت

ألا لا غير المراد هو موضوع الارادة كما قدنا
(٧٢ و) وما يدركه الله ولا وبالاصالة (٢) انما هو ذاته كما

١١ وكل كان في معنى جوهر الكون وجود من كان
تأدية الصفة كما كان في معنى لا، مستوفي في ردة كل ردة
الاسم

٢. بذلك ولا معناه لا، كل كلاًوين عند قطع من
كل ردة في عتبة معوية، في مثل هو يكون به مرد ولا

اشتهى في ٢٨ وادّاد الله هي . تتعلق به أولاً وبالاصالة
رذته .

و٢٩ أيضاً ان اشتهى ان يحل له ان يشتهي الى الشهوة لئلا
يخرج من الشهوة . كما تبيّن في ٢٥ . وهكذا ايضا
لمراد ان يريد ان لا يرد من حسن لقوة شهوة . فيحصل
دأ ان ارادة الله لو كان هـ مراد ولي آخر عنه رذته تعالى . عدم
ضرورة ان يكون قوي رادة الله شيء . بجزءه . وقد بـ محال
ذلك في ٢٥ .

و٣٠ انصأ ان مراد الاول ولاصيل ان هو كان يريد
علة لان يريد . كما لو فـ مثلاً ان يد مثلي كمي شخص . ذلك
تبيّن عنه التمثيل . وان فـ من زرد الله . فتندرج في خوب
من اراد سلس الى آخر ثم الى آخر حتى تنتهي الى سبب حـ
هو مردش لاصيل وهو رذته علة التي من احلها رذته . وعليه
فلو ان الله يريد أولاً وبالاصالة شيئاً آخر غير نفسه للزم بالضرورة
ان يكون شيء آخر غير نفسه علة لارادته . وراثة الله هي
بـ وجوده . كما سبق بيانه . وادّاد به بانـ وده . يكون
قره في شهوة في شجره يريد
به مثلي ولا وده في مثلي من حـ رذته هي هو رذته المقصود
لا اشتهى من حـ علة . لان مثلي من حـ علة حـ
محرك لارادة من حـ متعولها . وشجره كـ عن حـ في
كتبه في اخى مطلب ٣٣ في ١ . ويتبين بذلك من شـ المذكور في
دين لاني .

شيء آخر علة لوجوده تعالى. وهذا في حقيقة الموجود الأول.
 وقد بينا في السابق أن الله تعالى لا يصلح أن يكون له سبب في وجوده
 القسوى، لأن الغاية ما هو من حيث نفسه ومن حيث يصير
 مرداً كل شيء، وعلته القسوى التي هي لله لا غير لا عظم
 كما ينبغي أن يكون، وقد بينا في السابق أن الله تعالى لا يصلح أن
 لا رتبة.

وهذا يعني أن كل قوة في سبب موضوعه لا يوصل
 مناسبة المساواة لأن قوة شيء من مباحثه القسوى
 (في كتابه في السماوات والأرض ١١٦) (١) إنما تقتدر بمواضعها.
 وقد أرادنا لدات سبب موضوعه لا يصلح الأولي مناسبة
 مساواة وكذلك العقل والحق.

وبين شيء في سبب رادة الله تعالى في ذاته تعالى
 وقد أوضحنا في السابق أن لا يصلح لارادة الله تعالى ذاته.
 ولما كانت ذات الله تعالى نفس بعقله وجميع ما يقدر به فيه
 تعالى، ووضح أيضاً أنه تعالى يريد بالاصالة موضوعه سوي أن يعقل
 أن يريد أن يكون وحده وما شاكل ذلك.

١. كلامه ليس هو هذا قوة كل شيء من نفسه بمقتضى
 ما تقوى عليه، وحرره تعالى عليه مثلاً من القوى على ذاته بمقتضى
 شيء في الوجود لا يدل فيه به تقوى على قبحه من ميل إلى شيء
 يقوى على كونه من ذاته.

المجلد الخامس والسمعون

في ربه رفته دته پره او سو: يت (۱)

[illegible]

١٠ و ثم تقدم يترك . من من الذي يريد عليه ولا
بالاصالة . ثم هو في ذلك امة من حل امة
و الله انك هو الله امة القديس جميع الاشياء كما صهر ، و
من الظهور . ثم اسد فوه في فصل . ق . و دأ حو د كوه
يريد ذاته يريد ايضا جميع ما سواه مما هو معدله اعدادا لذاته
و ٢٠ اي ان كل من يشوق كل من يريد من حل
ذاته فوجه و الله د حيد شذ من حل د ه و يريد له . كوه
الاحسن وان يردد . تح و كة . ثم امة (٢) . و الله
يريد ذاته و يحب من احب ذاتها . ولكن ذاته تعالى في حدتها
من قبل رادة . كثر كما سمع يريد و ٢٠ و كرم قبل

۱۔ بعد بحث میں مراد سے لڑائی و لڑائی میں ہلاکت
 کی مصیبت کی بحث میں مراد سے لڑائی میں ہلاکت
 ۲۔ مراد سے لڑائی میں ہلاکت
 علی التالیی میں مراد سے لڑائی میں ہلاکت
 مریدانہ شہادت میں مراد سے لڑائی میں ہلاکت
 وہاں مراد سے لڑائی میں ہلاکت
 مراد سے لڑائی میں ہلاکت
 مراد سے لڑائی میں ہلاکت

وجوده فيه حقيقة خاصة ١١ نوعاً من الوجود ٢٠ والله اذا ارادته ذاته يريد ما هو دونه .

وهو ايضا ان الشيء كلما كانت قوته اكمل وسعاً ووعياً عليه اشياء اكثر واحد كما اتضح من ف ٧٠ . وعليه الغاية وغاية من التتبع غير من احكامها . فاذا كلما كانت الغاية اكمل ومرتبة بشد شوق مرتبة اداة مرده الى مرادات اكثر تراد من حل مثل امية . وحيث كانت به في هذه الكبر حبيبية ودية . وهي رأيت عدد من كثير من اكثر . يكون مرادات من احكام كثيرة وخصوصاً مرادات من الله الذي يريد في اياته . ولكن اداة من كل ما له من القوة .

١٦ . ايضا ان الازدواج (١٣) والله تعالى بعينه دونه تعقلاً اربعاً وبعض في دونه جميع ما سواه (١٤) وهو كدنه يريد دونه او . واما اداة يريد ما هو دونه . ثم يزيد هذه حقيقة شهرة الكتاب المقدس اذ قيل عدد ٢٥

(١) قوله "تعالى" احكام يريد به ذاته شخص ونصوب شخص الذي هو فيه تعالى

١٢ قوله "نوعاً من الوجود" يجب ان يكون الوجود في ذاته دية يستمر وجوده في الوجود . ووجود الذي هو في الوجود ذاته في ذاته

(١٣) يعني رسله . تعالى الذي يريد الوجود من حيث هو على وملكه ويعرضه على لارادة

ف ١١ من سفر حكمة لانت ثوب جميع الاكوان ولا تقف شيئاً مما صنعت فانك لو انصرت شيئاً لم تكونه .

الفصل السادس والسبعون

في ان الله يريد ذاته والاء . بعض ردة واحد

(سورة مريم ١٩ : ٢٢)

و قد نقرر ذلك يلزم عنه ان الله يريد ذاته والاعيار بفعل ارادة واحد وذلك :

أ لار كل قوة ان تصرف الى موضوع ولى سبب الصوري في موضوعها انصرفاً واحداً بفعل واحد كما ان رؤية واحدة ترى نور واللون الذي يصير مألوف . ثانياً بالفعل ، وانما ان اردنا شيئاً من اجل العاية فقط (١) والذي يتوقف من اجل الغاية يستمد من نفس العاية سبب كونه مراداً ، وهكذا تكون نسبة الغاية اليه نسبة السبب الصوري والموضوع كما هي نسبة النور الى اللون

و قد لما كان الله تعالى يريد جميع الاشياء من اجل ذاته على

(١) قيد بقوله « فقط » يخرج . هو مراد من اجل ذاته كمن يريد الدواء لانه حلولا لانه يعطي الصحة ، فان مثل هذا المراد يكتب السبب الصوري لكونه مراد من جهة اخرى ، وخلافه ، لو ردد الدواء من اجل الصحة فتكون الصحة اني هي عاينه السبب من جهة يريد الدواء .

٢٠ عيبتها ، كما سبق في الفصل السابق ، كان به يريد ذاته ولا غير
بمعنى رادة واحد .

٢١ أيضاً كل ما يعرف معرفة كاملة وبشهي شدد الشوق
ويعرف وبشهي تحس كل ما فيه من قوة الإدراك
والشوق (١) ، وقوة . به يدت في الشهية في ذاتها فقط بل
ايضاً في ان شياء غيره غير مشتتة من اجلها .

فاذا الذي يشتهي العينة سكر لاشتهاء بشهيا بالوجه
المدكورين (٢) . وكسر لا يجوز ان يفرض في الله المريد فعلاً
به يريد دعه ولا يريده باكل الارادة ، اذ ليس فيه تعالى شيء
غير كامل (٣) و (٤) . ود كل فعل يريد الله به دعه ويريد
جميع ما سواه من حسن دعه بالاطلاق ، وكفه تعالى لا يريد
ما سواه الا من حيث انه يريد ذاته ، كما تنس في فصل السابق .
وفي ذلك ان الله لا يريد دانه بفعل رادة دعه سواه بفعل ارادة
اخر قبل بفعل واحد بعينه (٢) .

٢٢ ايضاً بالانتقال الذهني ٢٣ في فصل قوة المعرفة

(١) لا يشق وشوقها معنى محزون يعني به مرث وشوق ايه
سكن . فيه من قوة إدراكه وشوقه

(٢) يعني به شهي العينة من وجه به مشتتة في دعه ومن وجه
به به هو دعه ما يشتهي من حب .

(٣) يعني به دعه بالاطلاق لو سجد به فعل رادة يريد به . انه
ولا يريد بذلك الفعل نفسه ومنه جميع هو دعه به دعه في عينه ، فعل
في به فعل رادة بالاطلاق . دعه به لا يكون . فعل رادة كلاً لا

على . سبق بانه في ٥٧ انه يختار من جهة ما يعرف
 بشدي على حدة ثم يتأذى به الى المتأخر . وذلك لان الله
 بمجرد معرفتنا بشدي . يرى ان نرجع فيها فلا يكون قد انتقل
 انتقالاً ذهباً . كما لا يكون الله تعالى في جهنم شيئاً في
 في الآخرة . وكما يكون الله تعالى في الجنة في جهنم كذا
 تكون نسبة الهية في ما هو في الجنة في الجنة والجنة
 لان الله تعالى يعرف ان نرجع به من كذا يصدر عن الله تعالى
 وفعل ما هو في . فلهذا ان الله تعالى في الجنة هو الى الله
 كلاً على حدة . فلهذا ان الله تعالى في الجنة هو الى الله
 الا ان الله تعالى في الجنة مستحيل لان الله تعالى في كل حركة
 كما سبق بانه في ١٣ . ففي ادب الله تعالى في الله تعالى
 ما يفعل ارادة واحد

وذا يصدر الله تعالى في الجنة كان الله تعالى في الجنة
 دانه يفعل واراد ما سواه يفعل آخر . فلهذا ان الله تعالى في الجنة

في الجنة وجميع ما هو في الجنة . فلهذا ان الله تعالى في الجنة
 كما قيل في الجنة .

(٢) وان الله تعالى في الجنة . فلهذا ان الله تعالى في الجنة
 دانه يصدر الله تعالى في الجنة . فلهذا ان الله تعالى في الجنة
 حيث ان الله تعالى في الجنة .

(٣) الا ان الله تعالى في الجنة . فلهذا ان الله تعالى في الجنة
 كما قيل في الجنة . فلهذا ان الله تعالى في الجنة .

إرادة معاً، وهذا يحل لأن القوة الواحدة البسيطة لا تجتمع فيها
فملان معاً

وهذا أيضاً أن كل فعل إرادة له نفس الإرادة فيه إلى يريد
كسبة المحرك إلى المتحرك عنه

وإذا لم يكن الفعل الإرادي الذي يريد الله به دور غير
الفعل الإرادي الذي يريد به ذاته، فكان في إرادته تعالى شيء آخر
بحر كما لإرادته وهذا يحل

وأيضاً أن الإرادة مصدر ر د في لغة نفس وجوده
كما سبق بيانه في ٧٣. وأنه ليس فيه الا وجود واحد. فإذا
ليس يكون فيه إلا إرادة واحد.

وأيضاً أن الإرادة (مصدر) قوة لله من حيث أنه
عقل (في ١٧٢). ود كذا كما أنه يعقل ذاته وما سواه بفعل تعقل
واحد من حيث أن ذاته هي مثل جميع الأشياء (في ٢٩)
فكذلك فعل إرادة واحد يريد ذاته وما دور له لا حيرته سلب
كل غيرية.



كثرة في ذاته ولا تركيباً في عقله، كما قيل في ٥١. وهذا ولا
 كثرة المراتب توجد اختلافاً في ذاته أو تركيباً في رادته
 و٣٠ أيضاً لا بين معرفة وسهولة فرقاً من وجه لا معرفة
 يتم بوجود المعروف في معرفة وجوداً، ونستشهد به كذلك
 من خلافه، لأن الشهوة تصرف إلى الشيء المشتهى من حيث
 لا المشتهى يتطلب به يسكن إليه ويرتج. ولهذا كان الخير والشر
 هما في الاشياء متعلقان بالشهوة. وأما الحق والباطل فهي الدهن
 لتعلقها بالمعرفة. كما هو معلوم لك في علم ما ورد في الطبيعة.
 ويكون شيء واحد إلى كثير من حيث لا يفي به ذاته، إذ إن
 لوحدة أيضاً مبدأ الأعداد الكثيرة
 و٣١ كثرة المراتب عن الله لا تدل في بطلانه.

الفصل الثامن والسبعون

وإذا قدم يصحح به من أجله قطعة على راحة الله لا يبره
 لقول ما الله يريد الحيور خارجة عنها كقولنا لأنه يريد أن يكون
 مبدأً للحيور التي يمكن أن تستفيض عنه ونكسبه لا يريد
 على وجه الخصوص والحائية ١١ وذلك.

١١ لا تدل على ما يبره يدفع عنه من نفس الله تعالى
 حيور خارجة لأنه يريد أن يكون هو ما في جميع حيور هي
 أن تستفيض عنه ومثل هذه لا تدل على حيور في راحة ما يذهب

١٠ لأن الفعل لأرادي ان يكون بحسب نسبة الارادة الى الشيء المراد، ولا مانع من ان يساطفه الله يمكن نسبها الى اشياء كثيرة وحرثيه، اد ان الله يوصف به لاحسن ولاول حتى «قياس الى الحرثيات» فاداً لا نعمة له صفة من ان يريد ما سواء بوجه التخصيص او بمعنى الجزئية.

١١ ايضاً ان ارادة الله بما يناسب الى الاعتبار من حيث هذه اشترط في نصيب الخيره فانظر الى خيرية الله التي هي السبب الذي من اجله يريد، وكسب فقط عموم الخيور يستمد خيريتها من خيرية الله بل كل فرد من فرد الله ايضاً يستمد منها خيريتها كما يستمد وجوده.

فاداً ارادة الله يتناول تعقّب كل فرد من افراد الخيور. و١٢ ايضاً ان خير المصم في العلم كمدد الفيلسوف ك١١ من علم ما وراء الطبيعة بما هو حيران خير من جهة ان العلم كله مرسل ما هو في خارج العلم كترتيب الحد للقاء، الكي، اي من حيث العلم، و١٣ مدد هو حصوي وعلمي لا اذنه من بحرثيات في نفسه حتى

و١٤ من مدد رد ان يكون مدد خليه خيور و دقة حرثيات لا تكون ردة مدد الكي من ردة مدد بحريه مدد لاه مدد للحرثيات، لان العلم لا دي تكون بحسب نسبة مدد الى شيء فرد بحرثياتها لان العلم لا دي يكون بحسب نسبة لمريد في الشيء، فرد والشيء المراد هو كونه مدد لاور وهو مدد لاحسن ومد لاور للحرثيات فاداً

وحبر من جهة - اخر - العلم منتظم بعضها مع بعض كالمصم
 حراء - المسكر وهذا هو الذي هو من حراء
 وقد بين في ٧٥ ن - انه يكون يريد منه على انه يريد
 الاخبار انه له اربعة امدد حبر - فيحصل ان الله في
 يريد حبر - كانه - في دانه - ويريد خبير نظام العالم
 كانه من حيث نظام حريته - مع بعض - ولكن حبر - اعطاه
 انك مشدود عن افراد خيود - فاذا يريد الله اشخاص الخيود
 ايضاً .

و٤ ايضاً لو كان الله لا يريد اشخاص الخيود التي يتركب
 منها العلم للرم ان يكون حبر العلم في العلم حصلاً بطريق
 الاتفاق اذ يستحيل على اي حراء ان من اجزاء العالم ان يؤلف
 من الخيود احثيه العلم - من ذلك - هو شأن حبر كناية
 بعد كانه - وعي - الله الذي يقدر بارادته - كما سبق في ٢٣
 من ٢٤ من تأليف هذا - و - كون العلم حصلاً بالافق
 فهذا من المحال - لانه يلزم عن ذلك - شيئاً حري - ما - كون
 باولي حجه حصه بطريق - لا - في - وعي - ان الله يريد فرد
 خيود - ايضاً

و٥ ايضاً - حبر - من حيث هو مدرث هو مراد
 في ١٧٢ و - كون الله يدرك - حريثات خيود - في ٥٥ و - وذا
 يريد الخيود احثيه .

و٦ ثم يؤيد ذلك كذب شمس اذ يقف في ١ و ١ من

التكوين : ان الله سبحانه جمع امله فرد فرداً " رانى الله اورد
انه حسن " " ورانى الله جميع ما صنع فاذا هو حسن جدا "

الفصل التاسع والسبعون

في ر الله - يد ف لا . اتي م ركن بعد موجوده (١)

١٠٠٠ و ١٠٠٠

إذا كان فعل الإرادة أنه هو نسبة يريد إلى مراد فقد
أبوح للمعصن أن الله لا يريد إلا ما هو موجود لأوصافه وتصديقه
أن يوحد مما نحيث، أنه ان رفع الوحد فيرفع الآخر كما افاده
الفيلسوف في كتابه في القاصد سورته في مقولات ف ٥ ع ١٦
وعليه فإن كل فعل لازمة نسبة يريد إلى مراد لزم أن لا
يريد مراد إلا ما هو موجود.

يضا ان الارادة المتعق بالاضافة الى مرادكم قدس الحقيقة
والحق (٢) ولا يجوز ان يوصف الله بأنه حتى "رب" رب "الأ"
بالاضافة الى الاشياء الموجودة "ومن ثم فلا يجوز ان يقال انه
يريد غير الاشياء الموجودة

(١) بعد ان حددنا المصاعير من مرتبة عند ثانوية بوجه المصوم انقل
الى الكلام على بعضها بوجه خصصها وحمل فسته ترجمة الفصل المذكور
اولاً عقابيت عدد ١ و٢ ثم ورد رد بعض على لاعة في المصاعير
فمنع هذا رد وجيز ذكره في الصحيح الثاني
(٢) في كتاب احسنه وحقى مقال بالاصناف

وكيف قد يستدل من ذلك فوق ما قلنا به ان كان فعل
لارادة في الله غير من متغير كما هو وجوده وهو لا يريد
الا ما هو موجود بالفعل فيه به من لا يريد الا ما هو
موجود في .

وقد رد البعض على هذا القول بان قولنا الاشياء التي
ليست موجودة في ذاتها هي موجودة في الله في عبده ومن
ثم فلا مانع من ان الاشياء التي ليست موجودة في ذاتها
الله من حيث هي موجودة فيه تعالى .

وسكن هذا قول لا يرى كافياً ودعنا سبيل

ان لا يريد ان يقبل به يريد شيئاً من حيث ان ارادة
تنصرف الى المراد (٢) فاداً ان ارادة الله لا تنصرف الى امراد
الذي ليس موجوداً لا باعتبار ان ذلك امراد هو فيه على وفي
عقله ان الله لا يريد ذلك امراد على غير هذا وجه وهو
لانه يريد موجوداً في ذاته وفي عقله وليس هذا يقفده

(٢) معناه ان يريد ان يقبل به يريد شيئاً من جهة من جهة لا يختص
الى شيء يريد ومن ثم لا يكون شيء يريد من جهة من جهة
فهو لا يختص به وعلى هذا فكل ارادة في الله تعالى هي من يريد
وغيره وانما يكون على وجه ان الله تعالى يريد من يريد
ان لا ارادة في تحت بعض في يريد من حيث هو في بعض بعض
ولا يكون يريد يريد لا ما كان في عقل وهذه نتيجة من في بها
بين ضعف رد البعض على الاعتراض بتقدم

التكلمون (١) بل قصدهم ان مثل تلك الاشياء التي لم تكن
بعد موحودة انما يريد الله من حيث هي في ذاته ايضاً .
و٢ لانه ان كانت الارادة تنسب الى الشيء مراد
موضوعها (٢) الذي هو الخير المدرك ، وانما لا يدرك فقط ان
الخير موحود فيه ، بل يدركه ايضاً في طبيعته الخاصة ، ولا اداة
ايضاً تنسب الى المراد ليس فقط من حيث انه في ذاته بل
من حيث انه في ذاته ايضاً .

فقول (٣) ان الله لما كان الخير المدرك يحرك الارادة وحب
ان الفعل الارادي نفسه يتبع حالة الادراك ، كما ان حركاته
امتحرركات هي تابعة لحالات التحرك لدى هو علة حركته ، وازافه
لمدرك (بكسر الراء) الى المدرك (مفتوحها) انما هي تابعة لنفس
فعل الادراك لان المدرك لا يعرف الى مدركه لانه يدركه .
والمدرك المدرك ليس فقط يدرك شيء من حيث ذلك الشيء هو
فيه بل ايضاً من حيث انه في طبيعته الخاصة ، لأن لا يعرف
(١) عليه يريد بلغة " شكلمون " صاحب كتابي في اللاهوت
واللاهوتيين .

(٢) يريد بقوله " موضوع " موضوع مادة لصوري من فوه
الذي هو حدة البرد " ولا يتقي مع ذلك استقام في شيء مراد سي
هو موضوع مددي والذي لا يريد من حيث هو حدة مدرك ، ولا حصل
تقصص ما يكون ذلك شيء مراد وهو مراد ثم الارادة تابعة للفعل
والفعل لا يدرك الخير من حيث هو فقط بل ايضاً من حيث في ذاته
(٣) ما يعني هو احوب صحيح مددي يجب ان على رد الاعتراض السابق .

فقط أبدأ ندرك شيء، أي أنه في عقلنا، بل أيضاً نعرف الشيء
به كأنه أو كان أو سيكون بطبيعته الخاصة. فإذا ولت أن كان
شيء في حال ما يدرك الآن ليس موجوداً إلا في العرف، فإن
لاضافة لتسعة لمعل لا أدراك، فإنه هي مع ذلك إلى الشيء، لا من
حيث هو في العرف بل من حيث هو في طبيعته الخاصة التي
يدركها المدرك.

فإذا أضفنا إرادة الله هي إلى شيء غير موجود من حيث
ذلك الشيء، هو في طبيعته الخاصة وباعتبار وجوده، إلا من
حيث هو فقط في الله العرف، فإن الله يريد أن يكون الشيء
الذي ليس الآن موجوداً يصكون موجوداً في زمانه، ولا
يريد فقط أن يكون هو مدركاً للشيء.

فبست حل إضافة يريد إلى أن يجعل صفة الحق في
المحقق والاصبع إلى المتصور، وأرب إلى الحقيقة المربوبة،
وذلك لأن فعل الأيدي فعل مستغرق في نفس المراد فلا يستلزم
إذا فهم شيء موجود في الخارج، بخلافه فلو كان صاع وحلق
ودبر لأنها تدل على أفعال تنتهي متعدياً إلى ثم خارج لتستجيب
لذات وجوده أو بفهم معناه.

الفصل الثامن

في سبب ما يريد الله أن يكون له وجوده وحقيقته

دعاه ١٤٠١ ر ١٠٢ في سبب ما يريد الله أن يكون له وجوده وحقيقته

وإذا أتت به سابقاً يتحقق أن الله يريد به ضرورة وجوده
وحقيقته ولا يمكنه أن يريد العدم (٢) وذلك
أن لا قد بدأ في ٧٤ ر الله يريد وجوده وحقيقته على
أنها موضوع دراسة الأولى والأصلي (٣) الذي هو له سبب

(١) يريد الله أن يكون له وجوده وحقيقته على أن العمل الإرادي في الله هل هو
ضروري من جهة لمزيد وباعتبار نفس العمل، لأن كون فعل الإرادة الالهية
من هذه الجوانب ضرورياً، حقيقة لا شوب. بل التيقن لأن فعل الله كما تقدم
بينه هو نفس ذاته تعالى، وقد أصبح ذلك من ضرورة فاداً ضرورية.
لأن الإرادة على الله لا يمكن في شئ من طبيعت لا يعترف فيها
أوجود عن لا يمكن. بل من هذا العمل على أن فعل الله هو
ضروري دراسة في مرتبة أعلى هل يريد به ضرورة هذا أو ذلك من
مرتبه. فنتج من هذه القضية وهي أن الله يريد به ضرورة وجوده
وحقيقته.

(٢) في لا ضرورة لأن "يريد به ضرورة" و "لا يريد به ضرورة"
قضية متعذبات لأن بهي وبعده وهو "لا يريد به ضرورة" ولا
وسم بين مسألتين كما مر في السابق

(٣) لكي تفهم قوة هذا البحث يجب أن تعلم أن هذه قدس تؤ
في كتابه الحق مطلب ٢٣ ف ١ حيث قال "يصل رتبة موضوعات"

٧٠ سَأَلُ كُلَّ مَرِيدٍ أَنَّهُ يَرِيدُ بِالضَّرُورَةِ غَايَتَهُ الْقَصْوَى كَمَا
أَنَّ الْإِنْسَانَ يَرِيدُ بِالضَّرُورَةِ سَعْدَتَهُ ١١ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَرِيدَ الشَّقَاوَةَ .
وَلَقَدْ يَرِيدُ أَنْ يَكُونَ وَاحِدَهُ كَامِلِيَةً لِقَصْوَى كَمَا نَدِينُ فِي ٧٤ .
فَإِذَا يَرِيدُ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يُوَحَّدَ وَيُسْتَحِيلَ أَنْ يَرِيدَ أَنْ لَا يَكُونَ
مَوْحُودًا

٧١ نَصًّا أَنَّ أَمَلَهُ فِي الْمَشْتَهَاتِ مُعْتَبَرٌ حَكْمًا حَكَمَ
الْمَعْنَى الَّذِي لَا يَرِيدُ عَيْنًا فِي الْمَعْنَى كَمَا أَفَادَهُ أَمْرُ سَوَافٍ ٢
فِي ٣ فِي الطَّبِيعِيَّاتِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمُبَادِيَّاتِ فِي النِّظَرِيَّاتِ
هِيَ مَا حَصَلَ مِنْهُ الْمَتَّحِجُ وَكَذَلِكَ أَمَلُهُ فِي الْعَمَلِيَّاتِ وَالْمَشْتَهَاتِ
هِيَ مَا يَسْتَعِدُّ مِنْهُ سَبَبُ كُلِّ مَا يَنْفَعِي أَنْ يَعْمَلَ وَيَشْتَهَى .
وَالْعَمَلُ هُوَ الَّذِي فِي النِّظَرِيَّاتِ يَدْعُو بِالضَّرُورَةِ لِلْمُبَادِيَّاتِ الَّتِي لَا تُقْبَلُ
أَعْرَاضًا وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَصْدُقَ اضْتِدَادُهَا . فَيَنْتَهِجُ إِذَا أَرَادَ
تَتَمَقُّقًا وَتَسْمُكًا بِالضَّرُورَةِ بِالْغَايَةِ الْقَصْوَى حَتَّى يَسْتَحِيلَ عَلَيْهَا
أَنْ تَرِيدَ مَا يَسْتَعِدُّ . وَعَلَى هَذَا فَإِنَّ إِرَادَةَ اللَّهِ أَنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا
عَيْنٌ غَيْرُهُ لَعَلِّي وَفِي الْمَعْنَى يَرِيدُ أَنْ يَكُونَ مَوْحُودًا .

يَرِيدُ سَعْدَتَهُ سَعْدَتَهُ مِنْهُ لَا حَصْرَ فِي خَيْرِ كَمَلٍ وَاسْكِي
لَا عَيْنَ شَيْءٍ لَا إِذَا عَيْنٌ حَصْرَ مِنْهُ لَا تَتَوَقَّعُ فِي مَا سَوَاءٌ وَلَا
كَيْفَ . هَذَا نَوْعٌ مِنْ حَزَرٍ يَرِيدُ كُلَّ شَيْءٍ لَا يَشَاءُ وَيُرِيدُ بِضَرُورَةٍ
وَأَنَّ السَّعَادَةَ تَقْصَى التَّحْقِيقَ فِي شَيْءٍ هِيَ فِيهِ وَشَيْءٌ الَّذِي يَقُومُ
بِهِ وَلَا يَرِيدُ لَأَنَّ الضَّرُورَةَ فِي شَيْءٍ أَلْجَأَ إِلَى أَنْ يَحْصُرَ يَطْلُبُونَ حَزْرَهُمْ وَكُلَّهَا
وَشَاءَ رَسْمِهِمْ . وَكُلُّهُمْ قَدْ يَهْلِكُونَ شَيْءٌ الَّذِي يَحْصُرُ فِيهِ مَعْنَى سَعَادَتِهِمْ
خَفِيقَةً

وإنّ أيضاً الأشياء جميعها من حيث هي موجودة تشبه
الله الذي هو موجود في الرتبة الأولى والعصى (١٢٩) وجميع
الأشياء من حيث هي موجودة بحسب وجودها على شكلها بحسب
طبيعية . فالله إذا بالأحرى يحب وجوده بحسب طبيعية . ولكن
طبيعه الله أن هي ذات واحدة لوجوده ضرورة كما تبين في
ف ١٣ . فإذ الله يريد ذاته بالضرورة .

وإنّ أيضاً كل كمال وحيد في المخلوقات إنما هو موجودان
لله وجوداً ذاتياً في حاله بعبارة قولاً بالذات . وكل بحسب الله هي
اسمى كمال بحسب الحقيقة لأم بحسبها به تتحد به نوعاً من
من الاتحاد . وهذه المحبة هي ذات موجودة في الله وجوداً بالذات .
فإذ يحب به ذاته بالضرورة وبعبارة يريد أن يكون موجوداً .

الفصل الحادي والثمانون

في بيان ما هو الله وما هو الله بالضرورة

جاء في ١٩٠١ و ١٩٠٢ و ١٩٠٣ في ١٣ و ١٤ و ١٥

إن كانت إرادة الله تتعلق بحريته ووجوده بالضرورة ، فقد
ينوح بعض أنها تتعلق بشأ بالضرورة بما هو ذاته ، إذ إن الله
إرادته بحريته يريد جميع ما سواه كما تبين في ٧٥ . ولكن
من يدقق نظرنا في هذا الأمر يصبح له أن إرادة الله لا
لا تتعلق ولا بحريته بالضرورة وحدث

١ لان الله لما يريد لاغير لاني معدة لمية خيرة
(ف ٧٥) وليست تتجه الارادة الى ما هو معد للمية ان كان
يمكن ان تحصل المية بدونه. فان الطبيب على فرض انه يريد
شفا المريض فلا تنصهره الضرورة ان استعمال لادويه التي يمكنه
بدونها شفا المريض. وذا لما كانت خيرية الله يمكن وجودها
بدون لاغير بل لا يمكن ان لاغير ان تريد شفا (١١)
لم يمكن الله ان يري في ان يريد من اجل انه يريد خيريته (١٢).

١٣ من يتفق لارادة هو في نفسه كما هي في حشبه شبيهة يكون
دعوى عذوقه على الله. وهذه علاقه بين ما هو العادة قد تكون
او لا تكون. فلو كان الله في نفسه لا يملكه ولا يملكه. فلو كان
على ما هو. فلو كان الله في نفسه لا يملكه. فلو كان
بدونه لا يكون. فلو كان الله في نفسه لا يملكه. فلو كان
وجود الله عليه بل هو ان الله في نفسه لا يملكه. فلو كان
السكران في الله في نفسه لا يملكه. فلو كان الله في نفسه لا يملكه.
من السكران في الله في نفسه لا يملكه. فلو كان الله في نفسه لا يملكه.
لوجود الله ولا مية شرف على الله.

(١٤) وحدث قد قدم في الحاشية على الفصل - من ان لارادة
كذلك ان يكون موضوع اوي اصيل وبنوي عربي وها تتجه في موضوعها
لاصيل بضرورة لان يتفقوا على طبعي ووه موضوعه العربي قد ترسده
بولا في موضوعها لاصيل في حبة. فلو كان سبب ردته لمعنا
هي اعبة كانت ستة لارادة في لغوي بحسب ستة مية في المية ومن
ثم ان كان مع من يترافق مع امة بحث صحتها يمكنه او حيث لا
منه بالحقول على الله حطرت حبة لارادة في لا تحده به كاحطرها.

سلامته وان لم يكن ذلك من ضروره لان وجود الشيء خير
وان كان شيء آخر غير موجود. وذا خير الوحيد الذي لا يمكن
للارادة باعتد حقيقة ان يرد لا وجوده انما هو الخير الذي اذا
ارتفع ارتفع معه حقيقة خير بالكلية ، ولا خير مثل هذا
سوى الله . وذا يجوز الارادة باعتد رده في حقيقتها ان تريد ان
لا يوجد شيء من الاشياء ، ما خلا الله . ولكن ارادة الله هي
هي فيه تعالى حسب كل قوه اتي سكت معنى لارادته لان
جميع الاشياء هي فيه تعالى كانه دلائل الاق ١٢٨ . وذا يمكن
الله ان يريد ان لا يكون شيء موجوداً ، خلاصه وذا ليس
يريد بالضرورة ان تكون الاشياء التي هي دونه

وذا ان الله يارادته خيرته يريد وجود لا يبرأ من ركن
اناه في خيرته (ف ١٧٥) . وخيرة الله كونه غير متناهية يمكن
الاشتراك فيها بوجوه غير متناهية وبوجوه اخرى غير التي ذكرت
بها فيها الخلاق موجوده لان وذا هو ان به مجرد به خير
يريد بالضرورة ما يشركه فيها فبذلك ان يريد خلائق غير متناهية
لشركه في خيرته على صواب به متناهية وهد وضح . خلاص (١١)

١ . نفسي باني لا يمكن ان يكون وهد متناهية
وهو ثم فلا سم من يكون خالق غير متناهية وهد ولا على
صديق تعبد ، ولكن يرد على هذا
يرد بالضرورة لا على
على يحدده وهد هو قبل شركته في خلاصه وذا لا يتحصل من مقدمه

لانه لو اراده كانت موحودة لان راده مدأ وحوود الاشياء
كما سنبينه ك ٢ ف ١٣ من مؤلفنا هذا .

فاذا ناس الله يريد بالضرورة ولا لاشياء الموحودة الان
وذا ايضا ان ارادة من هو ذو حكمة (١) بانجاهها الى
العلمة تكون متجهة الى العلم الذي يحصل عن علمة ضرورة
من الحقائق . يراد وحوود الشمس فوق الارض ولا يراد صوت
الظهر . واما العلم الذي لا يبرم بالضرورة عن علمة فليس من
الضرورة ان يكون المراد مريداً له لكونه يريد العلمة . والاعبار
كما تصدر عن له لا عن ضرورة كما سوف نبينه في ك ٢ من

على معادة وذا هو قد ثبت كنهه في حديثه وذا لا يتحصل من معادة
العلمة . ان الله يريد حريته خلقت به متجهة

لحسب ما قد اتفق لا سيعلم لان جميع خلقت له منى في لاشئ ك
في حكمة الله واحدة ويثبت اوحدة ولى له من غيرها حتى يراد الله
بالضرورة شئ في حكمة دون سواها . فبقي اذا ان الله يحكم
قده يحصل شئ واحد دون لآخرى . وحيد فيكون قد اراد اشراك
هذه في حكمة بالضرورة ولكن لا بالضرورة لمصلحة بل بالضرورة المرضية
ي لانه يراد وذا قد ثبت كنهه متحصل . لا يراد . ولكن شئ
يكون قد ذه . وسبغة التي تستخلص من العلمة هي تتعلق بالعلم
الاول لاشياء وكل هذا حليل فاحظه

ول . . . هو ذو حكمة . ليخرج ذا الحقاقة الذي قد يريد
العلمة ولا يعلم . ثم الاشارة الى ان العلمة على مراد الذي يفعل فعله
بحكمة . هي الذي يعرف عند علم . رادته . ان العلمة بالضرورة
لا يريد مجهول .

مؤلفاً هذا . فبدأ يس من الضرورة ان يريد له مسواه من اجل انه يريد نفسه .

ثمّة ايضاً ان الاشياء تصدّر عن له صدور المتسوعات عن صانعها كما سوف نبينه في ك ٢ ف ٢٤ . والصانع وان اراد ان تكون له 'الصناعة' فلمس مع ذلك يريد بالضرورة ان يوجد مصوغاته . وداً ولا انه يريد بالضرورة غيره لانه يريد ذاته . فيجب ان نرى السبب الذي من اجله يعرف له الاعيار بالضرورة ولكنه لا يريد بالضرورة (١) مع انه انما يعقل ويريد

(١) بعد ان اثبت القديس قسطنطين صريحاً الى دفع هذا الاعتراض وهذه صورته كما رأت في بق ك . من كونه يريد ذاته يريد الاعيار كذلك من كونه يعقل ذاته انه يعقل بعمل الاعيار . ولكنه لم يقه ذاته بالضرورة يتعقل الاعيار . وداً وبالضرورة يريد الاعيار

وحال القديس على هذا الاعتراض منكر مثله لسبب في نفس والارادة . العقل اذا فعل شيئاً بالفعل كما تحصل فيه حالة ما وهي مدخل صورة يعقوب فيه . واما الارادة اذا ارادت شيئاً فلا تعصيه مريضة . من حصول حالة ما فيها . بل الحصول تلك الحالة في نفس ارادتها يكون فردانية و معداً لانية . والحال ان ارادة كدبة لانه حجب وعليه فتكون نتيجة الاعتراض كاذبة لانتفاء اثبتية بين العقل والارادة . من هذا الغيب

وفي خلاصته اللاهوتية اجراء ١٩ و ٢٠ على ١ قد جاب على هذا الاعتراض بسبب آخر موجه الى لاول حيث قال في مقدمة ١١ ردة ١١ تتعلق بالاشياء بحسب وجودها في ذاتها وعنده يتعلق ٢ بحسب وجودها في ذاته لاهية ووجود الاشياء في ذاتها ليس ضرورياً ولا كالب واحدة لوجود

الاعبر لكونه بعقل ويريد ذاته (ف ٢٩ و ٧٥) . واجب في ذلك هو ان لعقل اء يعقل شيئاً ليجرد ان عقله حصل على حالة م ، و شيء ي يكون معقولا فاعمل بانتقش شبهه في العقل . و ما كور المرید يريد شيئاً فذلك لان المراد حصل على حالة م ، و اننا فريد شيئاً لانه عاية او لانه معد للثانية . و كور جميع الاشياء هي في الله لكي يمكن تعقله فيه امرأ يقتضيه كماله الالهي بالضرورة ف ٥٠ . و اما حيرته فيست تقتضي بالضرورة وجود الاشياء . معدة له ي لحيرته اعددها بحيث . وهذا السبب كان من الضرورة ان يعرف الله الاغيار لا أن يريد لها . وهذا ايضا كان به تعالى لا يريد بالضرورة جميع ما يمكن ان يكون له نسبة الى حيرته . و اما الاشياء التي لها نسبة في ذاته التي يعقل بها اية كانت تلك لنسبة فانه يعرف بالضرورة

د . و اما وحده في به محروري لان ذاته مثله . فدا لا يكون
عاقبة ارادة الله بالاشياء . ضروريا بل تطلق عقله بها ضروري

الفصل الثاني والثمانون

في ادلة المتراضين على ما تقدم من القول ودفعها (١)

١

ان الاشياء التي يريدنا الله ان كان لا يريدنا بالصورة
فيلزم عن ذلك محالات .

١ ان كانت ارادة الله سطر الى بعض المرادات ليست
متعينة اليها فيشبه انها تكون الى الطرفين . وكل قوة هي الى
طرفين فهي ساقوة بوجه ما ، لان كون شيء الى طرفين هو
نوع ، هو ممكن وحدث (٢) وعليه فتكون ارادة الله ساقوة
فاداً لا تكون ارادته بمس جوهره الذي يس فيه شيء ساقوة
على ما اثبتناه في ١٦ .

٢ ثم ان كان اموجود ساقوة من حيث هو كدب في
حكم فطرته ان يتحرك لانه يمكن ان يكون وان لا يكون
لزم فوق ما تقدم ان تكون ارادة الله قانية للتغير .
٣ ايضاً ان كانت ارادة الله شت مم يملق معلولاته

(١) البت حص عترتات الفلاسفة لثقلان ررية هم وسدوره عن
افه ضرورة وهو أي يصر ومن سمع من الفلاسفة لاقدمين ومن حملتهم
من فلاسفة العرب ان الشد وين بيت

(٢) لان لممكن حادث تعريفه انه ما يقتضي لدائه ان لا يقتضي
شيت من الطرفين الوجود او العدم

طبيعية له فتكون اذ ضرورة . وليس في الله شيء سیر طبيعي
 اذ يستحيل ان يكون فيه شيء معرض و شيء ناقص كما
 من ف ١٩

و قد يتصور ان كان ما هو الى طرفين متردد بينهما على السواء
 لا يميل الى الواحد اكثر من ميله الى الاخر فيجب ان الله اما
 لا يريد وحدة من الاثنين اللذين هو اليهما بين بين وهذا
 قد تقدم نقضه في ف ٧٥ . واما ان يرجح الى واحد منهما من
 من الخارج وحده فيكون شيء متقدم عليه تعالى يرجح ميله
 الى واحد .

دفع الاعتراض

ان هذه الاعتراضات لا تدمر دعوى شيء لزوما ضروريا :
 ١ لان القوة التي توصف بانها الى طرفين ، يصدق عليها
 ذلك من احد وجهين (١) : ومن جهة قولها ذاتا وشبهها

(١) ان يحدس بحدس صحيح على حدسي لاعتدالها من الاول التي
 هي كل ما كان في حدس وهو رواية بوجه . وهو ان القوة تعالى
 الى طرفين دون ان لا يكون دون وهو قوله يكونها
 نحو من بعد على كل كنه يدعي ترجيح الى حدس اخرين ، كاعتدال مشكك
 . مثلا ، فهو دون في قوة الاعتدال في قلوب . بكمال . يكونها
 . القوة تعالى من بعد فيها تعلل ضرورة : ممكنة

ومن جهة اخرى فان قوة الاعتدال على كنهها فكذلك فعل لا
 يترقب على حد ضروري ، ان هو متقدم بفضيلته عن كنهها ، فهي تقل ايضا

من جهة ما يقال انه اليه . ام من جهة لقوة نفسه فحدث اذا
لم تنكس لقوة قد احرزت كل كفاها الذي به تترجح الى احد
طرفين ، وهذا راجع الى نقص في القوة ودين على بها لم تن
بالقوة الى شيء ، كما يتضح لك من العقل المشكك الذي لم يدرك
بعد المبدئى ، التي يترجح بها ادعاه الى احد الطرفين . واما من
جهة الشيء الذي يقال ان لقوة اليه ، وضرورة تكون الى طرفين
منى كان كمال فعلها غير منوقف على واحد من الطرفين بل
ينكس وحوادث كايها ، كاصدعة مثلا لاني يمكنها ان تستعمل لاجز

هم ان الطرفين لا تحقق باحدهم ضرورة ، بل يكون يمكنها ان يكون
احدهم وبقيل الى عددهم ، فتكون حيدة ، وصرى الطرفين قوة واحدة
لا لا بدية ، لقوة الصانع المتكامل ضرورة حاشية على ضرورة
فكره بالقوة في تحريك صفة ما شيء ، من كمال فيه لا على بعض
فصله ، فليس بالرددة بل الى طرفين في ردة محاورت او عدم
بجودها بمعنى الذي الى اية ردة في احد الامرين لكن بقوة اعمادية
وبسبب كون ردة معنى هي في الطرفين بقوة لارادته عدم تعلق اية
لتي هي حيزه بالاجز ، فله ضرورة ، لان حيزه لا يختص في كماله وفي
ريادة كمالها الى شيء ، من لا غير ، لانه في حيزه في ردة كمال ردة
وحدة الامير ، واما بوجه قصده ، بل بان ردة بل هي قوة الى
الطرفين لا ضرورة في الطرفين ، لان ردة لاوى تدل على كمال لارادة
في ذاتها ومن ثم لا تتحقق بضرورة ردة الطرفين .

واما القول الثاني اي ضرورة في الطرفين ، معناه بل لارادة فله لان
تريد احد الطرفين ردة بل تتحقق ، وتتضح لك شرحه من جواب على
لاعتراض الثاني

عمل واحد آلات مختلفة على السواء وهذا لا يتعلق بقص في
بقوة من الأخرى يفصل فيها لتسميها على كلا الصدين، ولهذا
د كاس الى الطرفين على السواء، ترجحها يكون لا الى هذا
ولا الى ذلك (١١). وهكذا احب في ارادة الله بأسطر الى لا عيار
بعدم تعلق عايتها بشئ من الأعيان فما اى متعددة عايتها على
اكن وجه من الاتحاد.

فأذا ليس يجب ان نضع في ارادة الله شيئاً مما هو بالقوة.
و كذلك لا يجوز ان نضع في ارادة الله بمير، لانه
ان كان لا يوجد في ارادة الله ما هو بالقوة، فاحتيازه لا ضرورة
احد لطرفين في مصولها لا يكون على هذا النحو وهو ان
تعتبرها بالقوة الى لطرفين، كأن تكون اولاً مريدة بالقوة كايها
ثم بعد ذلك مريدة بالفعل، وبها دائماً مريدة بالفعل جميع ما ترده
لا مما يتعلق به تعالى بل مما يتعلق بعلو لانه ايضاً، ولكن لان
مرادها ليس له بسنة ضرورية الى حيزيتها اني هي مرده الاولى
ولا يصل على نحو ما تقول ان النص، اني حسب بسنة اصحوا
في الى الموضوع بسنة ضرورية هي فساداً ممكنة لا ضرورية،
وهذا اذا قلنا ان الله يريد هذا الموضوع، فن السبب واضح ان

(١١) ترى ان المانع بعدم يكون ارادة الله في صدين ولكن كونه
الى الصدين لا يصدق عيب من جهة عشارها في ذاتها بل من جهة (العد)
وهذا فلا يصح القول ب هي هي دعوة ويتبع عن كل ذلك ب لا يرجع
في ايضاً الله قد و دت من مطبوعات الا رده لمحادثة

هذا قول فصي لا ضرورية بل ممكنة بالامكان الذي يقال به
ان الشيء ممكن، لا باعتبار قوة ماسل بالامكان لدال على ان
شيئاً ليس وحسباً ان يكون ولا ممتنعاً ان يكون، كما افاده
الفيلسوف في كتابه هـ في التفسير. وذلك ككون مثلث
ازوايا له فئات منسوية، قضية ممكنة، لا باعتبار قوة ما، لان
الحسابات لا يحل فيها للقوة او للحركة. وينتج من كل ذلك
ان هي الضرورة المذكورة لا ينبغي عدم تعبير ارادة الله. ويقوم
شاهداً على هذا ما قيل في الكتب المقدسة عدد ٢٩ و ١٥ من
سفر الملوك الاول حيث قيل «هو به». سرائيل لا يكذب ولا
يندم» (الآية).

و ٣ ثم ان (١) ارادة الله وان كانت لا تتعين معلولاتها
فليس يجب مع ذلك القول ان الله لا يريد شيئاً من معلولاته
او ان المرجح له لا ارادتها شيء خارج، لانه «كان العير
المعقول هو المرجح للارادة على انه موضوعها الخاص» وكان عقل
الله ليس شيئاً خارجاً عن ارادته، لان كليهما نفس ذاته لم ان
ارادة الله ان كانت ترجح الى ارادة شيء عن معرفة عقده فلا
يكون المرجح ها شيئاً خارجاً (٢) لان عقل الله لا يدرك فقط

(١) جابوب الماتن في هذا العدد على الاعتراض الثالث والرابع مقدماً
جواب على ربح لتوقفه على حل الاعتراض الثالث، وانكر نتيجة الاعتراض
وهي ان كان الله لا يريد لا غير ضرورة فيلحق رده تعبير عن ارادته.
(٢) من هي ترجح ذاتها الى المراد الذي لها اليه نسبة غير واجبة.

وحدوده الالهى الذي هو حيرته ، بل يدرك ايضا تحوير الاخرى
كما تبين ف ١٤٩ . وهذه تحويرات يدركها كمال شدة حيرته
ودائه لا كأنها مبادئ ١١١ . وهكذا تبين ارادة الله لى هذه التحوير
على ٣ ملائمة لحيرته لا على ٣ ضرورة لها . ويحدث مثل هذا
في ارادتنا ، فان ارادتنا اذا عالت الى شيء على به ضروري بعينه
بالضرورة المطلقة ، فانها تندفع اليه ضرب من الضرورة . وثم اذا عالت
الى شيء من اجل موافقة فيه بمسبة فقط فلا تصرف اليه بالضرورة ،
ولهذا ولا ارادة الله تعيل بالضرورة الى معلولها .

ويضا لا يسمى بناء على المقدمات السابقة ان يفرض في
الله شيء لا طبعي ، لان ارادة الله لا يد ذاتها والاعيار بفعل واحد
بعينه ، الا ان يستلزم الى دونه هي ضرورة وحتمية ، واما نسبتها
الى الاعيار فلانها هي من حيث تلك الاسير فيه بعض الملائمة
وليست ، اي تلك النسبة ، ضرورة وطبعية ، لكنها ليست قسرية
ولا طبعية بل ارادية ، فلو كان اردب فلس فسيب ولا
من الضرورة ان يكون .

والذي من القول حيرت على لاعتراض . مع
الذي لا يمكن لغير من حيرته كما ان حسب عليه فانه

الفصل الثالث والثمانون

في ان الله يريد شيئاً اخر سواء بالضرورة الفرضية (١١)

ومما قدما يمكن ان يتحصل ان الله وان كان لا يريد شيئاً من معمولاته بالضرورة المطلقة فانه مع ذلك يريد شيئاً بالضرورة الفرضية اي المقيدة وذلك :

١ - لانا قد بسا في الفصل السابق ان ارادة الله براءة عن التعمير . وكل لا منمير إذا وحده فيه شيء مرة فيستحيل ان لا يكون فيها بعد موجداً فيه لانا نقول ان شيئاً يتحرك اذا كان الآن على خلاف ما كان من قبل وداً ان كانت ارادة الله

(١١) لكي نفهم ما يقار في هذا الفصل يجب ان نعلم ان الضرورة التي يعمدها ١٤ من حيث الوجود وحسب على ما علمه الله سبحانه في حلالته حرة . م ١٩ و ٣ وفي كنهه في الحق . م ٢٣ و ١ على . ضرورة مطابقة و . ضرورة فرضية اي مفيدة لان الضروري اي الواجب على ما عرفه ارسطو هو ما ان يتحقق ان يكون على خلاف ما هو ، وهذه الحالة تكون له . معنى في ذاته وان لم يكن في غيره ، فالضروري المطلق اي لده هو الذي له انه لا شيء . امر اي شيء . كان يستلزم محال من فرض عدمه . كائن في ذاته واجب للانسان لذات لاسان لا شيء . حرة بحيث لا فرض عدمه ، بطل الانسان ان يكون . م ٢٤ والضرورة الفرضية هي كون الشيء لا يمكن ان يكون على خلاف . هو ، لا لمعنى في حقيقة الشيء . بل معنى يريد عليه كقولك الارادة واحدة وجود لا بدتها ولكن عند فرض اثنين واثنين وهذا لوحده الفرضي اوجه كثيرة

غير متغيرة، فعلى فرض أنها تريد شيئاً، قاما بالضرورة تريده عند هذا الفرض (١).

و٢ أيضاً ان كل سرمدي هو ضروري، وكون الله يريد وجود شيء من معلولاته هو سرمدي (٢) اذانه كما ان وجوده يقدر بالسرمدية وكذلك ارادته. فكونه اذا يريد وجود شيء من معلولاته ضروري هو وكونه ليس ضرورياً باعتباره في ذاته مطلقاً لعدم تحقق ارادته تعالى بهذا الشيء. اما ان تعني ضرورياً. وذا ارادته وجود ذلك الشيء ضرورياً بالضرورة المرحسية (٣).

(١) لا بد ان يكون له في ذاته لا يريد بالضرورة. قد را
رأى، بلغة لغة موت شيء وجودي. في فعل ارادة كان هاتم رال علم،
ود قول لا كل لا متغير واحد فيه شيء. في فعله شيء الوجودي
لا لوجودي ولا اعتباري، كالمسألة الادوية التي بين الخالق والمخلوق، لأن هنا
الشيء وان لم يمت لا يجب فيه في له مثلاً كان يوماً من عهده هي
مسألة كونه بجملته العلم، والآن ليست المسألة تلك في قطعاً النظر عن فعل
الحدث ومع ذلك فقول هذه المسألة لا يجب تغير في له

(٢) كونه سرمدي ضرورياً لأنه يستحيل عجزه. في استحالة عجزه فهو
ضروري، في وجب وجوده، وكونه مطلقاً وانما مع فرض وجوده
ليس كل ضروري بالضرورة لفرعية شخاصي عدم التغير مطلقاً، لأن هذه
الضرورة في قولها شرط بالضرورة مشروطاً بالضرورة لا تقتضي عدم تغير
سقاط عن الخواص مقصد من عدم وجوده بأنه مشروط وهو مع ذلك يمكن
باعتدال حلول بالوقوف. ولكن كل عديم تغير يلزم عنه الضرورة
المطلقة و حقيقة يتحقق لادبي لمحي سى يتضمنه لا على

(٣) اذ قد مر من قبل ان له لا يريد بالضرورة غير وجوده، وحالته،
وفيه ٨١ انه لا يريد ما سواه بالضرورة.

و ٣٠ ايضاً الله يقوى على كل ما قوى عليه (١١) لان قدرته لا تقص ولا تنهي كما ان دانه لانهم، ولكنه لا يقدر الا ان لا يريد ما فرض الله اراده لامتناع قبول ارادته لتعير. واداً لم يقدر سداً ان لا يريد ما اراده واداً ما اراده هو ضروري على تقدير انه قد اراد ما اراد ويريد ما اراد وليس حد الامر من ضرورة بالضرورة ان هو ممكن بالامكان المتقدّم ذكره (٢١) و ٣١ شيئاً كل من يريد شيئاً فانه يريد بالضرورة كل ما يسقاه ذلك شيء بالضرورة، لا داوحد نقص من قبل المريد او لجهة ان لان شهوة صدره عن لاصانة في اختياره يتبدى به الى الغاية، وليس شيء من ذلك يعصدق عليه تعالى وذا ان كل الله ارادته دانه يريد شيئاً آخر مما سواه من الضرورة ان يريد كل ما يشترط

١١ لان الله ممكن قد قد تعالى لا يريد رده ... لال
عدم الله و

١٢١ يريد بالامكان متعدي الى سبب الامكان خاصي
القوم يكون شيء من واحد لا يكون ولا امتنع لا يكون، فيكون
معنى قوله "ان هو ممكن" ان قولنا انه يمكن لا يكون قد اراده
ولا لا يريد قد ردهم يمكن قد نقص في لا تنقص متعدي الى صري هذه القضية
ول كان سبب نقص صري لال قد رده ويزيده لا ل في دانه
ليس واحد ولا امتنع لا يكون ولكن نقص صير متعدي الى كان
راده به وقعه قد تحول من الامكان متعدي لا امتنع كان يوجد له
خاصي ثم بعيد به عدداً جعلاً به حصر لال متصل المتعاقب يستحيل
ارادته بدنه عد

ضرورة لمراده ، كما انه من الضرورة ان يريد الله وجود نفس
ناطقة على فرض انه يريد وجود انسان .

الفصل الرابع والثمانون

في ن ا ردة لا تعلق مستحيلات في د بها (١)

وتم قدم . قريب . يصح ان لله لا يمكنه ان يريد لاشي
التي هي مستحيلة في ذاتها وذلك

لان مثل هذا الاشياء شأنها ان تنافي ، ككون الانسان
حاراً ، فان هذا يتضمن كون الحق غير باحق . وكل ما كان موقفاً

(١) استحيل بحر مع عدم التناقض امر بمتنع ، ومن الضروري
بأنه واحد . وقد صح . فان سبب في . حقيقة فلا من يسطر الواحد
وتمتع بيده عاية خلاف مع انه قدر في معنى الضرورة . فذلك ضروري
في لوجود ، وذا ضروري في عدمه (٥١) . وكل ما واحد . كما قد تم في
الحاشية ، مكنون واحد مدته واحد مع فرض . فكذلك امتنع تمتع
مطلق . و تمتع مع فرض امتنع مطلق . و فرض وجوده حصل محل
معدلاً . ولا شرطاً أي به يعز عنه تعضية بكون محمول مدوي فطبيعة
موضوعاً . كما لا شرطاً كقوله انسان حار ، و لا شئ . و تمتع مع فرض
ما كان بافتار ذاته ممكننا . وكل ما تمتع معه شئ . نس هو صار متنع .
ويبرز عنه تعضية بوضع مع موضوعه . و محموله . و يكون المحمل فيه كاذباً
كقوله ان سقر طرد . و شئ وهو مدني . و محموله ممكن انقراضه
مطلق . و لكن عند فرض نه . شئ و مدني . و محموله متنع مدني . و هذا
لا تمتع مدني الامتناع العرضي . و كلامه دقيق على متنع مطلق .

شيء فيه بسبب عن ذلك الشيء شيئاً من مقتضياته ، كما ان
 كون الشيء حاراً بسبب عنه نطق الانسان . فاداً ان كان الله
 يريد بالضرورة الاشياء لشي لا بد منها لما يفرص انه يريد ، كان
 من المستحيل ان يريد ما يناقضه ، وعليه فيستحيل ان يريد
 الاشياء المتعاقبة بدانها امتناعاً مطلقاً .

٢٠ ايضاً ان الله بادرته وجوده الذي هو حيرته يريد
 جميع الاغيار من حيث ان لها شيئاً به . والشيء يناقض حقيقة
 الموحود من حيث هو موحود (١) اذا تعذر ان يسلم فيه شيء
 لوجود الاول ، اعني اوجود الاهي الذي هو يدوع كل وجود .
 فاداً لا يمكن لله ان يريد شيئاً يناقض حقيقة اوجود من حيث
 هو موحود . وكما ان اوجود الاطلاق يناقض حقيقة لانس من
 حيث هو انسان ، فكذلك يناقض حقيقة لموجود من حيث هو

١ من حيث هو موجود . لان شيئاً قد يناقض حقيقة الموحود
 من جهة ولا يفيق من وجه آخر ، كما في مثلاً فانه من حيث دلالاته على
 عدم البصر يناقض وجود اي البصر ، ولكنه من حيث دلالاته على الفعل
 فلا يناقض حقيقة موجودي من وجوب من ذلك عليه . لان معنى لا
 يكون الا مع وجود من وجوب واحد له البصر فاداً ما يناقض
 حقيقة الموحود لا يكون متعدياً لارادة من حشة ، فاداً للموجود لا شيء .
 حقيقة موضوع لارادته ، لان موضوع لارادته واحد مني على اوجود
 ولكن لا اوجود قد يقع تحت دائرة دلالاته وجود ، كما تقدم في سلف
 ويحذر من وقوع هذا الاشياء متعدياً من قوه من حيث هو موحود
 وتامل .

كذلك كون شيء موحوداً ولا موحوداً معاً فإذا لا يمكن لله
أن يريد أن يكون السبب واللايجب صادقين معاً . وهذا (١)
يكون مدانه يتصوّر مداه مع ذاته لاشتراكه على الساقص فإذا
لا يمكن لله أن يريد المتعاطات بذاتها .

و٣ ايضاً أن لارادة لا تنحصر الا الى الخير الممّول فإذا
كل ما لا يقع تحت العقل لا يمكن أن يقع لارادة . واستندت
بالحالات لا تقع في العقل لمساكنة دائمة ، بهم اد لم يكن عاقبها
حاشاً خصائصها (٢) . وهذا يستحيل أن يعقل عليه تعالى فإذا
ما كان متمم مدانه لا يمكن أن يقع تحت ردة الله .

و٤ أن كل شيء محسباً يكون حاشاً الى الوجود
تصوّر حاشاً الى الخبرة . واستندت بالحالات التي هي التي
يستحيل وجودها . فإذا يستحيل كونها حياً . فإذا يستحيل

(١) وهذا اي صديق السبب واللايجاب معاً

١٢١ لأن من يجهد خصائص الاشياء قد يتصور أن شيئاً من خصائص
شيء محسباً من خصائصه ولا ملائمة له فيوجه له أو يسلبه منه بحسب
الضرورة . وقد يكون تصوّر محسباً . ومن ينتج من ذلك أن العقل يكون
متعقبة العقل ، لأن موضوع العقل إنما هو . كل حق مدانه كما أن موضوع
لا دة . كان حياً مدانه . وقد يقع البطل للعقل إذا ظهر له هيئة
محسباً . كما أن لارادة تدل على اثر مداه لها بهيئة الخبرة ، وذلك
كما رأى سراً أصغر فدائه ووجوده مرأ فيحكم على كل سؤال مداه
مر مع أنه ربما كان حلوا كالعقل . فحكمه يكون محسباً . وكما مبني
على هيئة الحق

ان تكون مرادة الله الذي لا يمكنه ان يريد الا ما هو حير
او ما يمكن ان يكون حيراً .

الفصل الخامس والثمانون

في ارادة الله لا ترفع عنها امكانها (١)

(خلاصة ج ٨ مسألة ١٩ قسم ١١)

وقد يتحصل مما تقدم ان ارادة الله لا تنزع عن الاشياء
صفة امكانها ولا تمنعها واحدة بالوجوب المطلق وحدث
١ لان الله تعالى يريد كل ما هو مشروط بضرورة ما يريد
كما تبين في ٨٣ . وبعض الاشياء ينحصر باعتدال حال طبيعتها
ان تكون ممكنة حادثة لا ضرورية . فاداً يريد الله ان تكون
الاشياء ممكنة حادثة . ونفوذ الارادة الالهية يقتضي لا ان يكون
الشيء الذي يريد فقط ، بل ايضاً ان يكون على الحال
الذي يريد ان يكون عليه . فان قوة الفواعل الطبيعية
اذا كانت شديدة فانها تجعل مفعولها شديداً لها لا في النوع فقط بل
ايضاً في الاعراض التي هي حال من احوال الشيء .
فاذا نفوذ ارادة الله لا ينزع عن الاشياء امكانها .
٢ ايضاً لان الله يريد حير جملة مفعولاته موثراً ايضاً على

(١) لا يمكن من الحدوث ي كون الشيء حادثاً اي كونه في ذاته
ممكناً ان يكون ولا لا يكون .

الخير الجزئي منها ، لأن شدة خيريته يوحد في الجملة ما كل وجه .
كما تبين (ف ٧٥) . وكما أن العالم يقتضي أن يوحد فيه بعض
الممكنات ، والالام يتضمن العالم جميع مراتب الموجودات (١) ، وهذا
يريد الله أن يكون بعض الممكنات

و ٣ أيضاً أن خير العالم إنما العبرة معه بنظام كما يتضح من قول
المفسر في ك ١١ من مناقبنا ، ونصه : العالم يستلزم وجود
علل ممكنة ، لأن الاحتمال من كمال العالم ، وهي لا تحرك إلا
إذا تحركت عن غيرها وعن العلة بتغيره بغيره معنويات حادثات لا متناهية
أن يكون العلول امتن وجوداً من عنده . وهذا يرى أنه وإن كانت
لعلة السببية ضرورية وعلول يكون ممكناً أن كانت لعلة

(١) علم الله من حيث هو ، ثم هو موجود شدة اقده من حيث
هو موجود تام وتعد ، نفس لا من حيث هو موجود متعصب والموجود
لله وتعالى ، يصح ما رجب وأما ممكن فكان وجد هذان استم الموجود
مرتبه . ويمكن في صلاح أمور بغيره . بعد عنه عند لا يبرح يقضي
Possible, contingens على ما اوردت من حيث في منطقنا ، لأن الممكن على
ما قاله لا يشترط فيه أن لا يكون موجوداً بل ما كان موجوداً أن
لا يمكن واحد فيصدق عليه سم ممكن ، أن الممكن ما لا فرض
وجوده أو لا وجوده لا يلزم منه محال وعكسه الواحد ، لأن الواحد
هو ، و فرض غير موجود لزم منه محال ، وزيد بالممكن والواحد ما كان
في حد ذاته ممكناً واحداً وعلى هذا يكون الله عية لا يفي كما
قدمت في حاشية ١ على ف ٨٤ . وكذا يشهد في معنى لصورة كما
ستري في الحاشية الآتية

القريبة ممكنة ، وهذا يتضح - مما يحدث في الاجسام
اسفلية ، و - مما يحدث فيها - هو ممكن حدث ، لان العلة
القريبة ممكنة مع ان العمل المبرر في هي لحركات السماوية
ضرورية . و - كما يريد الله ان يوجد بعض الاشياء على طريق
الامكان واحداث

و - ايضاً ان ما في العلة من ضرورة مع فرض لا يلزم عنه
الضرورة المطلقة في المعلوم . و - بعد ثبت في الحقيقة لا ارادة
ضرورية مطلقة بل ضرورة مقيده فقط كما تبين في ٨١ .
و - اذ لا يجوز ان يستخرج من ارادة الله شيئاً من المحلوات
ان في الخفوقات ضرورة مصممة الى وجود مطلقاً .

وهذه الضرورة المطلقة وحدها تسمى الامكان ، لان الامكان
يشمل الامر (١) مع فرض الضرورة كقولك ان سقر ط يتحرك
ان كان يد كض ، هو ضروري و - اذ ارادة الله للاشياء لا تسليخ

(١) قولنا امر - لا يمكن . يشمل الامر ، اعني ان الامكان يكون
ما عتاده في حد ذاته ممكن لا يمكن مطلقاً ، وقد يكون ضرورياً مع فرض ،
كما تصح لك ان قيل في مثل هذا سقر ط . وعليه عين قولك هذا
يمكن مطلقاً وماشئ ذاته لا لا يكون وقولك هذا لا يمكن -
مكون مع فرض ، لا في نفسه ، و يمكن - مبرر ، لا يمكن المطلق -
لا يتحرك وكذا لا يمكن - لا سقر ط مع فرض كونه د كثر . ومن
ثم ان وضع شيء ضروري مع فرض فلا بد من ذلك نوع الامكان
عنه - و - فليس هذا تحت - ان نتيجة - ان قول

عن تلك الاشياء مرادة امكانيات (١١) فداً قوياً (١٢) ان اراد الله شيئاً لا يلزم عنه ان يحد بشيء من الاشياء يحد باضرورة بل يلزم عنه ان هذه الشرعية وهي "ان اراد الله شيئاً فشيء" سيوجد هي صدقة وضرورية، ولا يدم ان ان لي يكون ضرورياً (١٣)

(١١) قد قدما ان الامكان او الامكانية يحد بها من بعد عنه عند لا يربح بعد Contingent

(١٢) ضرورة منطقية كارب في من وقول بان هذه القضية شرعية د انه شيئاً ان يكون فيكون هي صدقة ضرورية، ووجهه ان كون الشيء الذي يريد ان يكون لا يكون لا يكون ليس يثبت ولا يستقيم مع فعل رده انه نفي لاسد من بعده بل من الضرورة ان يكون، ولكن لا ضرورة منطقية على الاطلاق، بل بضرورة التي يريد الله ان تكون له اي معادلة الشرعية لان ما ردد شيئاً منه يريد انشاء على الوجه الذي يريد ان يكون عليه وهذا قول هذه القضية الشرعية ان ارد الله شيئاً فشيء يكون بضرورة من غير ان يكون شيئاً في وجه واحد بالحوادث بل قد يكون بالحوادث لبرهي بعد اوداث لان الذي في القضية الشرعية يكون غير متقدم مكر او وحيث

وان كان متقدماً بعد وجوده في وجه ان يكون الذي من الامكان والحوادث بحسب ما يريد الله تعالى لا يحد من شيء ولا يريد جميع الاشياء ان تكون واحدة مطلقاً بل في وجهه وجوده في وجهه واحد وبعضه يمكن ان يكون في وجه واحد من وجه واحد ما يريد واحد والممكنة لاحداث ما يريد ان يكون راجع خلاصة هو ان الله لا يحد

فيحصل من جميع ما تقدم من دونه ان كانت صدقة بل لا مرد في ضرورة وجه الوجود، ولا يلزم من ذلك ان مرد انه ان يحد

الفصل السادس والثمانون

في انه يجوز . يسمى لأردة الله سبحانه (١)

(خلاصہ خبر : ۱۹۷۱ء ۵ ویں ۲۸ - ۲ ویں ۹۷ء ۳۱ مارچ ۱۹۷۱ء)

1

ويمكننا ان نستحصل مما سبق تقريره انه يجوز ان تعمل ارادة الله بعبادة وذلك :

١ ان العية هي علة لارادة جميع ما هو للعية (٢١) والله

في حد ذاته مكنون وحيث بالاعلاق، و من ارادة الله به نزع عنه امكانية
التقيد وحيوه ونوعه وحيوه بآداة به . فقد مرث ر لوح الشرطي
يشت مع امكانية الشيء . فيشت دأ مع الاحتيار ومشورة . وكل هذا
حلل وحلل القادة وحلله .

١٦ يزيد انتهى في هذا الفصل حسب الذي يعين به ويتحقق ردة فله
أي مرده، لا عنه رادته، ومعها لا ردة له معها لا تغفل ردة كما سيأتي في
الفصل الثاني. وسبب ردة الله بالحق المقصود هنا هي العلة التي من أجلها
يكون الشيء به معنى لردية بالطرف في رادته بمعنى، وهي تكون
حوالي أعلى صوت في هذا المقام مراد منه "كانت يجب هي حقيقته بمعنى".
فيكون السبب هو "ب" مرده لا عنه لاردة"، وهذا ما قاله القديس في
خلاصته (أحراراً ١٩) "ف" حيث قد "ب" به يزيد "ب" يوجد هذا السبب
ذلك وسكنه يسير يزيد هذا حسب ذلك "بين القويين فرق بعيد كما بذلك
عليه قليل من اتهم في نفسه

(۱۲) لاء الہی ان سکوں پر دلائل حیرت انگیز ہیں جو یہاں سے نکلتے ہیں۔ ان میں سے ایک ایسا موضوع ہے جسے "سکوں" کہتے ہیں۔ اس کے معنی "مستند" ہیں۔ اس کے معنی "مستند" ہیں۔ مثلاً اس میں ہے "مستند" ہے۔

يريد خيريته على اية العاية وجميع ما سوى ذلك انه يريد من حيث انه معد للقدية كما بين و ٧٥ و ٧٥ قاداً خيريه هي العلة التي من اجلها يريد الله جميع الاشياء امدية له

٢ ايضاً لان الخير خرنى معد لخير الكل اعداده لعائته كما ان الناقص معد لتكامل. وبعض الاشياء يكون متعلقاً لارادة الله تحسباً تكون حثته في نظام الخير كما بين و ١٨ . فقي اداً ان خير لكونه هو لعله التي من اجلها يريد الله كل خير من الخبور خرنية في العلم .

٣ ايضاً اداً رباً ان الله يريد شيئاً فبدم عنه باضرورة كما بيناه و ٧٣ به يريد كل ما هو من مقتضات ذلك الشيء . فان الشيء الذي يجعل غيره من الاشياء واحداً اى هو لكي يكون هو . فاسبب دا الذي من اجله يريد الله جميع الاشياء التي يتقاضاه شيء . انه هو ان يكون ذلك شيء . الذي يقتضيه . وعليه فيمكننا في تعيين علة لارادة له ان نسلط هذا المسيح فنقول ان الله يريد ان يكون الانسان بطق ليكون الانسان انساناً . ويريد ان يكون الانسان موجوداً لكي يستكمل العالم تمامه . ويريد ان يكون خير العلم موجوداً لانه يبين وجوده وخيريه ان يكون .

من الصفحة لوجه هـ ١٥٥ . تحت هـ . معنى توحده في الصفحة روى عنه خيرية . من هذه خيرية . ومن ثم بعد سلطت عنه . معنى المرادية والمشتهى . وقد قال حثتي ن عاية هي علة لارادة . هو للدية

ولكن هذه العلة الثلاثة لا تحري على وتيرة واحدة وحدة واحدة . من الخيرية الالهية لا يتوقف على كمال العلم ولا تستفيد من كماله زيادة . ثم ان كمال العالم وان توقف ضرورة على بعض الحبور اخريه التي هي الاحراء له به ، يستفيد لا يتوقف مع ذلك بضرورة على البعض الآخر ، ولكنه يستفيد منه مع ذلك شيئاً من الخير واحتمال كالأشياء التي العرض منها مقصور على تركين سائر اخر . العلم وتربيتها .

واما لغير الخيري فاء ، يتوقف بالضرورة على الاشياء التي لا غني له عنها مطلقاً ولا بد له منها ، على ان به غيرها مما العرض منه حسن حانه .

فيستحق اذاً ان العلة التي تتمثل بها ارادة الله قد ، تكون تارة المبقة (١) فقط ، واخرى البعض . ولكن قد نكون طوراً للضرورة مع فرض . واما كونها الواجب والضرورة المنفعة فذلك ليس يكون الا عند ما يريد الله دانه .

(١) اي ما هو لائق بالعلة اي بخيرية الله ، كان سائر موجوداته من اجل خيره التي لا تستفيد من وجوده كمالاً ولا حصة بغيره . والله اعلم .

في ما يتعلق بالعقل (١) .

والله انه يريد بفعل واحد خيريته وجميع ما هو لخيريته (ف٧٦)
اذ ان فعله هو ذاته بعينها .

وبهذه البراهين التي قدمها يدفع صلال القائلين بان صدور
جميع الاشياء يحصل عن الله بآرادة بسيطة بحيث لا يجب ان يعطى
لصدور شيء منها عنه سبب آخر غير هذا ، لان الله اراد (٢) وان

(١) قد عرفنا ان الآرادة لانها تابعة للعقل فتنسب النهاية الى الشيء
فيها كسنة المادي . في التامع في العقل واسفل من عقل كلاً من مادي
والنتائج بفعل واحد ونظرة واحدة ، فلا يصح ان يقال به تدرج من
المادي . في التامع بفعل لا يتقلد او التعاقب وان تعمله للمادي علة
تفعله للمادي . وكذلك الحال في الآرادة وهو بان ردت العينة والمعا
مما يعمل واحد امتنع ان تكون ارادته علة لآرادته سمياً لان
الشيء لا يكون علة نفسه (خلاصة حر . م ١٠ ق ٥) فراجع ههنا
اد شئت

(٢) هذا المذهب لا يصدق باطلافه بل يصدق من وجه ويكذب من وجه
آخر . من وجه صدقه فلان مذهب هو الاولى معصرة التعلق بآرادة الله ،
كابدع الله العالم فان هذا الابداع لا يجوز ان يكون علة معطوفة بفعل
له ، بل علة بوحيدة هي لان الله رد افعال خيريته وافاضتها . واما وجه
كذبه فلان المعطولات الثابتة والتي يوجد الله ان توجد بسبب علة معطوفة ،
فهذه لا تكون علة بوحيدة ردة الله ، بل يجوز سندها الى علة اخرى
مداوقة ، كقول مثلاً ان الله اراد ان يكون الانسان يدب يستد العقل
في فعل اسمه المحتقة وههنا شاكل ذلك وقد ريت نقص هذا المذهب
في الفصل اسبق ثم يصدق هذا مذهب باصدقه حصل ان يكون في
في الاسم على تسمية ومضولات صدرة عنه مسبوبة اليها وهذا منقوض

هذا لصلال يا قضا الصكتب المقدس الذي يمشي لنا الله فاعلاً
جميع ما فعل بمقتضى نصاء حكمته اذ قيل في عدد ٢٥ رموز
١٠٣ لقد صنعت يارب جميع مملكت باخكمة وقيل عدد ١٠٥
ف ١ من ابن سراج . ان الله فعل حكمته على جميع مصنوعاته
(الآية ١) .

الفصل الثامن والثمانون

في ب الله ذو حرية اي متى الاختيار ١)

(حلاصة جز ١٠ م ١٩ ف ١٥ : وكتاب في الحق بحث ٢٩ و ١٩)

وبما قدما قوله بممكن ان ثبت ب الله ذو حرية وذلك
١ لان الحرية انما تقل بالظر الى الاشياء التي يريد مريد
لا عن اضطرار ووجوب بل عن طوع نفسه ، ومن ثم كانت
الحرية فيما بالظر الى ما يريد من الركن او التفرع .

(١) الحرية في الحق والاعتقاد من رز وفي اصطلاح الفلاسفة لها
اعتباران : فاعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها ، واعتبارها في محلها اي الطبيعة
التي هي فيها . فاعتبارها الاول هي قوة لاردة حرة عن الاضطرار على
اختيار هذا و ذلك ، اي القدرة على ارادة هذا او ذلك مما هو الى النهاية . اما
القدرة على فعل الخير او الشر فذلك ليس الى حرية باعتبار محلها اي الطبيعة
القدس فاعتبارها . وكذلك هذا على فعل شيء . ثم بعد ذلك على فعل غيره
فهذه ايضا ليس للحرية باعتبار محلها البطل للتعريف فاحرية التي يتكلم
عنها القديس هنا هي الحرية باعتبارها في ذاتها وفي حد حقيقتها فهذه وحدها
يصح نسبتها اليه تعالى كما يتضح لك من د هيته فتأمل

وقد بدأ في ف ٨١ ان الله يريد لا غير لا عن اضطرار
ووجوب . وقد ثبتت له الحرية .

٢٠ لان الاشياء التي لا تتم من ارادة الله من طمعها اليها ،
فانه يميل اليها بعبقه نوعاً من الميل ، كما تبين في ٨٢ . ويقال للانسان
عمرل عن سائر الحيوانات انه ذو حرية واختيار يميل الى ان يريد
بحكم عقله لا بدافع عريضة طبيعية كالسائمة . وهذا الله ذو اختيار
٣٠ . يصرفه في القيدوف لـ ٣ من الآتيق . علم الاخلاق)
ان الارادة هي ارادة الغاية . واما الاختيار فتعلقه ما هو الى
الغاية . فاذا لما كان الله يريد ذاته لا غير عيته ، واما ما سواه
فانه يريد ارادته ما هو الى العباية ، رما الله به بالضر الى
نفسه الارادة فقط ، واما بالضر الى غيره والاختيار ١١ والاختيار
يتم دائماً بالحرية . فاذا الله ذو حرية .

(١) علم ان لا اختيار عند العرب قد مضى على ارادة تسمية
للحال باسم محله ، ويطلق على كون لاس . بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ، تسمية للهرة باسم فعلها ، وحينئذ يعبر عن الاختيار بهذا المعنى عند
الافريق بلغة *arbitrium* . واما ومعهم حربي حكمه ويري
اعتق من الاضطرار ومما لا يصلح لحرية وفقدت في قوة الحرة ،
المرد بلغة الاختيار في الحق ، هو ما يهتدون به بلغة *liberum* . وهو فعل
الارادة لتحرية ، ويعرفه الفلاسفة شذوق فلا عن ريسر به فعل تنفع
به الارادة في استخدام الوسائط التي يحكم بها العقل انها موافقة للغاية
ومؤدية اليها ووجه هذا التعريف كما انه يسلط لان الارادة قد تنحصر
الى ما لا يمكن ان يكون كذا في حدود في هذه سبب ولي ما ليس

و٢٠ أيضاً من الأساس انما يقال انه رب اعماله ووليها لمجرد
ان له الحرية . وهذا هو الاول الذي لا يتوقف فعله على آخر
سواء فهو ادنى واحق بال يكون رب اعماله ووليها . والله ادا
له الحرية .

وه٢١ ثم نستدل على صدق قولنا هذا من معنى الاسم نفسه
لان الحر كما افاده الفيلسوف في مفتتح كتابه في . تبين انما

هو سعادته . انه يعرف سبب السعادة اما الاختيار فيقال لما هو
نوطاً في طراد ، فلا يصح مثلاً . يقول مختار السعادة واضحة بل
مختار . هو يدى في سعادة واضحة . وهذا قل لماس نقلا عن الفيلسوف .
لارادة متممة لعية واختيار متصفه . هو الى العبة واختيار ادا كما
يبد عليه معنى سمة هو سمة . شي . دلائل على ميرة . وهذا لا يتم لا
ان يقدر العقل على شياء فيها معنى الخير لان الاختيار فعل شعوري شعوري
ومصطنع . ان لا يرمى . وهذا يعرض سبب مشقة العقل وحكمه .
وهذا قال الماتن في عدد ٢ من هذا الفصل . ان الانسان يعزل عن سائر
الحيوانات انه ذو حرية لانه يعمل بحكم العقل . وفي هذا القول اشارة
الى ان اساس لاختيار في العقل .

وه٢٢ يجب ان تعلم ان لفظة " لاختيار " في قوله " ١٠ الاختيار متممة
ما هو الى الثانية " يعني ان تؤخذ معناه الحقيقي الذي شرحناه ، يعني معنى
التحري اي طلب . هو الاخرى والاولى في " ١٠ اطل " وذلك لانه ان كان
هو اي امانة بحيث لا يمكن دركم مدونه كثيرا كال او وحده
ولا يقع تحت لاختيار لانه لا يمكن . الضرورة من اعية صار حكمه حكم
النية ونسبته الى الارادة نسبة اعية . فكان من ثم متعلق الارادة لا الاختيار
لا يمكن ان لا يكون مراداً وليس موطناً ان لا توجد كما هي
بما تقدم . وكل هذا حين فاعضه .

هو ما كان علة نفسه وهذا المعنى لا يصدق على شيء أكثر من صدقه على لعل الأولى التي هي الله كما يباه ف ١٣ .

الفصل التاسع والثمانون

في ان الله لا يوجد فيه شهوات الذروعات (١)

ويمكن ان نعرف ثم تقدم ان الله لا يوجد فيه شهوات الذروعات وذلك :

(١) يريد شهوات الذروعات ما يسميه لافان *Passiones affectuum* ومعنى الصارفة ان الله ليس يوجد فيه الانفعالات الشهوة التي تسمى روعات وقد ساء شهوات الذروعات بفرقها عن انفعالات الفقل والحس التي لا تدل على حركة او ميل بل هي مجرد قول . وانذوع زبد نه هافعل الشهوة العقلية التي عن ادراك العقل لتعبر لو لشر والمتمكس اثره على اخر . احساس في الانسان وما الشهوة وما هي حركة الميسل لحس الشهوة عن تصور الخيال او الشر وبهجها تغير في جسم الانسان في سماع والفلس . فيكون الفرق بين الشهوة والذروعات ان الشهوة توجد بدتها تسير في الجسم وموضوعها الخيال محسوس وما الذروعات فيوجد في النفس حركة روحية تتمكس في حركه احساس لتتركب احساس في خزن . ونظما الشهوة والانفعال هما يزودان ويتر عظم في الاتينية بنص واحد وهو *Passio* . ولما الانفعال في حيلة قد عرفه الكبريدال مرسية بغلا عن القدس وما بقوه الانفعال الشهوي هيئة جديدة او كريمة حاصلة في النفس عن اثر من شيء خارج تدركه النفس بحس الالحاس ، او الوهمه ميل بالنفس في شيء . وقوه هيئة حاصلة في النفس عن اثر من خارج . حلس هاشم الانفعال

٦ لانه لا شهوة (اي انفعال) عن نزوع عقلي بل عن

و التأثير الحاصل في القوة إدراكية عقلية كانت و حسبة و قوله * قيل
«ليس الى شيء» * فصل يخصها بالقوة الشهوية وذلك لان الامل حاصل
في القوة الإدراكية هو مجرد قول لا يدل على حركة وميل وحمالة لافعال
حاصل في القوة الشهوية لانه يدل على حركة وميل *

وكي نذهب هذا و يبي من انقول يجب ان نحسم ما مرد سقط
لافعال (من الفعل مثل الاثر) هو على ما علمه القديس توما
في حاشيته (ب) معش ٢٢ من نفسه لاول لعمرو ٢) يرد ثلاثة
معش * عامي وحشي وحش *

والمراد عامي منه هو مجرد قول شيء في موضوع مع عدم سرع شيء
من ذلك موضوع كقولنا مثلاً لهواء يتفعل اذا استنص، سود الشمس ولاوى
ان يسمى عدم تشكلاً لافعالاً * والمراد الخاصي منه هو قول شيء مع
نوع شيء آخر وهذا على قسمين خاص وحشي وخاص اد كان يدع
عن اشياء من ملائكة كدع جسم حيواني ابرص بقوله اصحة بقدر ان
الجسم يعمل *

وما المراد بالخاص وهو معنى لافعال لطيفي فاما هو كالتدريج اصحة من
السبب بقول ابرص * فيقال حينئذ ان السبب يعمل حقيقة وذلك لان
الانفعال المتقبل للعمل انه هو قول اشياء يتأثر اثر الفاعل وصيرورته شيئاً
يعمل وذلك لا يتم الا بالحركة لا بالحركة لمكانية لان الجسم المتحرك
من مكان الى آخر انا هو مقبول في مكان لا قابل له * فاذا الانفعال
حقيقي لا يتم لا بالحركة التحول والتعد * ولكن الحركة لا محل لها الا
في حسنة والتحولات يرفع صورة وقبول صورة مضادة لها لا يكون
لا في الكائنات وعندها * وهذا كان التأثير حاصل في العقل والخاص
لاسمى فعلاً حقيقة كما قال تعالى

الزروع احسي فقط (١) كما ان الله اميدوف في كتابه ٧ من
طبيعت . وليس يمكن ان يكون في الله زروع حسي لخلوه
من معرفة احسية كما سبق بيانه في ٤٤ ف بقي اذا ان الله
ليس فيه شهوة روعية .

٢٠ لان كل شهوة روعية انما تتم باستحالة ما حسية
كأنه ض و اساط في القلب وما شاكل . ويتبع ان يعرض
لله شيء من ذلك لانه ليس بحس ولا قوة في جسم كما انصح
ث من ف ٢٠ . و ١٥١ من فيه شهوة الزروع

٣٠ ايضاً لان كل شهوة زوعية و حسية لا يخرج زروع
ما عن حالته الذاتية (٢) او الملازمة لطبيعته ، ودينه ان مثل
هذه شهوات اذا رادت شديداً فقد تغلب على احيوات الموت ،
ولكنه من المستحيل ان يخرج الله عن حاشية الطبيعية بوجه
من الوجود ، لانه غير قابل للتغير البتة كما سبق في ١٣ و ١٤
او ضححي ان مثل هذه لانه لا تشتهي به يستحيل ، حوده
في الله

و ٢٠ ايضاً كل زروع يكون عن شهوة انما يكون بدهعه

(١) لان الزروع عقي لا يوجد في الجسم وصوره لان لارادة
است قوة من ذلك لانه لا يكون له وعاء في ذاته لاشهوة ولا عوا
حيوي .

(٢) لا يمكن ان يتغير الله في ذاته ، وانه ثابت ككوا لا من
صحو كما مثلاً بل ما كان من حوده حيثه كانه في القلب او قد صه

الى واحد بعينه بحسب نوع الشهوة ومقدارها لان الشهوة كالطبيعة لها اندفاع الى شيء واحد ولهذا وجب قمعها وتبديلها بالعقل . و ارادة الله باعتبارها في ذاتها لا تدفع الى وجه واحد من الاشياء المحلقة ، لانها تدفع الى وجه حكيم . كما تبين في ٨٢ .
 وقد لست في الله شهوة عن نزوع من نزوعات
 وقد يصار الى كل فعل من هذه هو موحود بالشهوة .
 والله يراد عن كل قوة ، لانه من محض كما تبين في ١٦ . وقد هو
 وفعل فقط وليس يكون فيه محل للافعال وعنده فكل افعال
 معناه الخسبي معي .

(١)٢

الان بعض الافعال تدفع عن الله لا بدت رحمة
 فقط بل ايضاً باعتبار نوعه ، فان كل افعال انما يستند نوعه من
 موضوعه . وقد كل افعال لا يكون موضوعه ملائمة لله بوجه
 من الوجود فهو معي عنه باعتبار نوعه يتسا
 وان ومن امثال هذا الحر والاء لان موضوعها الشر
 الملازم الحاصل كما ان موضوع الله هو الخير الحاضر والحصول

(١) بعد ان اقلت للآن انتفاء كل شهوة ودفعه عنه بعدى بوجه
 لاجمال اخذ بالتفصيل مبرهاً على ان من نوع من نوع الشهوات موحود
 في الله . لان جميع هذه الشهوات نوع واحدة تحت جنس واحد بسموه
 الشهوة . وبطلوى تحت هذا جنس نوع الشهوة . وهو الشهوة ، وهو قوة
 الخسبية ، ولكن من هذين القوتين فعل واحدة حصة من سبب نوعها من

عليه . ولحسن ادا والام باعتد حقيقتيهما ليس يمكن وجودها فيه تعالى .

ثم ٢ ان حقيقة موضوع الافعال لا تؤحد فقط عن الخير والشر بل تؤحد ايضاً عن اداة التي يكون عليها المرء بالنسبة الى واحد منهم ، في الرحمة والفرح يتحدث من هذا الوجه (١)

وموضوع الشيء هو الفعل ، والى به جهة و الشر موضوع شهوية الخير او الشر بالاضافة وموضوع العصبية خير او الشر مع اعتبار ما في اجتناب الخير من المشقة وما في حب الشر من الصعوبة وهذا الاعتدال فصل يميل العصبية المختلفة عن الشهوة . ومع اتحادهما في الموضوع الجنسي الذي هو الخير الخبي ، يبدو و شر حتى ي مواءم وانما هو كان كل افعال بعد حصوله لا يصدق بسببه في مواءم كان يصدق على نوع من نوع ذلك الخير . وكل حربي من حريبات مثل لا نوع لا تحرق بسببه اليه تعالى لاشتمال احسن على جميعه . و لا يصدق عليه مع طوهر مثلاً ان يصدق عليه ما تحت طوهر . لا احسن ولا نوع . و لا يصدق عليه احسن لانه لا يصدق عليه . و لا نوع . و لا احسن . و لا يصدق عليه ما تقوم بوجه حاصل بعد عدم سوء

(١) لان رحمة توقع ما ليس بعد حصوله ، والفرح التردد عما هو حاصل فتكون حال وهي لا يصدق في حيز مواءم بسببه لتوقع للخير اي بسببه هو بالقوة اليه ، وبخلافه حالة لفرح .

ثم يختلف الوجه عن الروح من جهة . ورحمة من فعل القوة العصبية ولفرح من فعل القوة الشهوية . و ارجح يصدق احسن وهو مواءم في انقباب بين المشتبه وخرق عكسه . وفي غلب في العقل و المصلحة . يسميه عن الملاءمة ، لان الملاءمة تصق . بعرض للعواصم ، ولهذا لا يقال الفرح بمواءم حقيقي على المواءمة

ومن ثم فإن كانت الحال التي عليها المرء بالنسبة الى الموضوع والتي هي دخلة في حقيقته موضوع الانفصال لا تصدق على الله ، فولا الانفصال يجوز صدقه عليه تعالى حتى باعتباره نوعه الخاص به ون الرجا . وان كان موضوعه الخير ولكن لا الخير المحصول عليه من المطلوب الحصول عليه ، وهذا لا يجوز ان يكون لله كماله الذي هو من التمام بحيث لا يمكن ان يزداد عليه شيء ، كما تبين في ٢٨ ، حصص من ثم انه ليس يمكن ان يكون في الله رجا . ولا باعتباره نوعه ايضاً ولا الشوق الى ما ليس بعد حصوله .
 و٣٠ ايضاً كما ان كمال الله يمتنع من ان يكون فيه قوة الى ازدياد خير مشتمل ببله فكذلك ايضاً وبالوجه الاخرى يمتنع عنه كل قوة الى الشر كما تبين في ٢٨ و ٢٩ . والخوف يتعلق باشر الممكن وقوعه كما ان الرجا . يتعلق باخير الواجب احتلاله . وعنده كان الخوف باعتباره نوعه متنبأ عن الله استبين : اوها لان الخوف لا يوجد الا في من هو موحود بالهوية . وانهم لان موضوعه الشر الممكن الوقوع .

و٤١ ايضاً ان الدم (١) يتخصص معنى التغير في النزوع . وقد وحقيقة الدم تد في الله (١٣) لا لانه نوع من الحزن

(١) الدم يعرفونه الله عنه بعرض الامور . يشتمل به ان ما وقع منه لم يقع ، وان ما اشتبه لا يكون قد شتم . فيه ذلك حرب وضع في الارادة فضلاً عما فيه من جهالة الفاعل . ينص اليه الله الاول الذي يتسبب لا يكون قد وقع منه .

فقط بل أيضاً تتضمنه تنديراً في الإرادة .

وهو أيضاً ليس يتفق . ما هو خير يدرك كانه شر الا اذا وقع في القوة المدركة حبل وضلال . وليس يحدث ان ما هو شر لواحد يكون خيراً بالآخر الا في الخيوط الخرسية التي هدد لواحد فيها تكون للآخر . كما ورد في ٣ ف ٨ من الصعوبات ان الخير الكلي (١١) ليس بقص منه شيء بمحصول الخير الخرسى بل يتنه كل واحد من الخيوط الجزئية . والله هو الخير الكلي الذي انما توصف لاشياء جميعها بالخيرية لاشتركا في نصيب من شمه (ف ١٢٩) . فإذ يستحيل أن يكون شر أحد خيراً له ، ولا يجوز ان يتفق أن ما هو خير بالاطلاق وليس

(١١) الخير الكلي يد على . نين . لانه ما كني سكتبه نقول . وما كني سكتبه الكمال . وعلى كلا . صدق نقول بان الخير الكلي لا يخصصه الخيوط الخرسية شيء . ان كني سكتبه نقول لانه خير احدى بطلان على كثر من معنى واحد متفق . ي سدي لا يجمع مفهومه . يشترط في كل . منه كتيرون . وورد خيوط خرسية بصدق عليها . ثم حدد بلا نقص من حقيقة والام سكر خرسية كل واحد ولا يكون كل واحد منها خيراً حقيقة . مثلاً كون الانسان حراً . مثلاً حراً . لا يتفق ولا يرفع شيئ من كون حراً . جوهر متساو . وكذلك أيضاً قل في الخير الكلي سكتبه الكمال . ودم لا . كني هذه السكتبة . ما هو سدي يشتمل في دمه وشر من على كل . يتضمنه الكلي القوي اي انطمي . لان شمه الخرسية في طيحه الكلي ليس احسناً شيء . منها وخصه بالآخر . بل بشر . تمت لخصه السكتبة وشخصها في كل فرد فرد على حدته وشكلته .

شرّاله يدركه كانه شر، لان معرفته بعد من ان يشوبها ضلال
 كي زين (ف ٦٦). ويتج دانه استعبد ان يوجد فيه الحسد
 حتى باعتد حقيقه نوعه، وذنبت من فقط لان الحسد صرب من
 الحزن، بل لانه اعتمام لخير العين، وعليه فان الحسود برل ما هو
 خير لغيره منزلة شرّ له .

و ٦٦ ايضاً، من الاعتمام من الخير واشتهاء الشر معنى واحد .
 لان الاول اي لاعتمام من الخير يحصل عن اعتقاد الخير شرّاً
 واما الثاني فمن اعتقاد الشر خيراً، والعصب هو اشتاء، وللغير
 الانتقام . فالغضب إذا بعيد عن الله باعتد حقيقه نوعه، لا
 فقط لانه مقول خرب، بل ايضاً لانه صاب الانتقام من حل
 النعم الحاصل عن اهانة موقفة .

ثم سائر الاعمال التي هي من انواع هذه او التي تنسب
 عنها، فهي مربية عنه تعالى لوحدة السبب فيها .



الفصل التسعون

في ان وجود الفرح والدة في مه لا يثبت كانه (١)

١

ان بعض المفعلات وان كانت لا تليق به تعالى من حيث هي المفعلات الا انها باعتبار نوعه لا تتضمن شيئاً يثبت كماله تعالى ومن هذا الفرح والدة وذلك .

٢ لان الفرح متعلقه بخير الحاضر والفرح اذاً باعتبار نوعه (٢) ليس فيه معنى يناقض كمال الله لا من جهة موضوعه الذي هو الخير ولا من جهة نسبة صاحبه الى الموضوع الحاصل بالفعل . ويتضح من ثم ان الفرح والدة موجودان في الله حقيقة . وذلك لانه كما ان الخير والشر اندركين هما موضوع النزوع

(١) راجع خلاصة ج ١٠ ص ٢٦٠ ف ١ وارسطو ك ١١ و ٢ من التفسيرات ف ٧ ومن سبب في هيات النجاة مقالة ٣ ك ٢ قسمه الاول بحسب نوعها الاتينية حيث تسمى كلاماً ملبحاً متيناً .

(٢) قد مر مث في الفصل السابق انه يريد باسم النوع ههنا لا كل ما يدخل في تعريف الفرح والدة ، دخول الاعمول في تعريفه ، لان الارهاص حسن هما وهذا لا يشار به يكون مديح كمال الله ، وهذا لا ينافي بحسب العقل الخاص به ومديح من غير موهبه وهو مستحسن نوع في تقرير اساطير وراحمه فيه ، وهذا المعنى يس في شرح والدة ما يثبت كمال الله لا من جهة موضوعها الذي هو خلة ولا من جهة نسبة صاحبه الى موضوعها لانه يس باهمة اليه بل حاصل عليه

الحسي فكذلك هم موضوع للنزوع العقلي، لأن شأن الروحانيين واحد وهو تنمى الخير و هرب من الشر أي الخير والشر الحقيقيين أو الوهميين . لأن موضوع النزوع العقلي اعم من موضوع النزاع الحسي، لأن النزوع العقلي يتعلق بخير والشر بمعنى الاصلاق (١) فيما ان النزوع الحسي منصرف الى الخير والشر احسيين كما ان موضوع عقل بصرى هو عم من موضوع احس . وافعل النزوع انما تستمد نوعها من مواضعها .

فيستحق ادأ ان في النزوع العقلي لدى هو لارادة فعلاً
 وشكل باعة . حقيقة نوعها الافعال بحدرة عن نزوع الحسي مع فرق بها في النزوع الحسي يكون بعدلات وشهوات لارتباط لنزوع احسي بآفة جسمية فيما بها في النزوع العقلي يكون افعالاً بسيطة، لانه كما ان الخوف ان هرب من لثة المستفصل بدافع بعض الخوف الذي هو اي لافعل في النزوع الحسي فكذلك النزوع العقلي هو عن شر، وكس بدور الافعال وشهوة (٢) . وذلك كالفرح و غدة لا يذهب كما ان الله

(١) قوله «بمعنى لاصلاق» لا يعني كون العقل والارادة ينصرفان الى الخير والشرى بحد، «انه كما ان العقل لا ينفذ حقيقة الخير الكلي بل حقيقة الخير الحزفي ايضاً» فكذلك الارادة تقتصر على كليهما وانما اراد بقوله ذلك تبين موضوع تدري للعقل ولارادة الذي هو الخير باعتد كونه حراً . وهذا معنى يفسد موضوع لارادة عن موضوع احس

(٢) لعدم تعلقه بالة جسمية

يعتبر بوجه من باعتبار كونهما معاً في فقط وكانا في الإرادة
باعتبار بوجهها لا باعتبار كونهما معاً في ١١ بقي من يشت
لها، الموجود في رادة الله بـ.

و ٢٠ بقا الصرح والبد صرب من سكون لإرادة (٢١)
أي مراده وفيه، وله في عنه السكون في ذاته التي هي مراده

— — —

١١ كونهما في لا بد من حركتهما معاً لا بد من
بدي هو رادة تحتل بوجه من بوجه حركتهما في سكون بوجه
مستقل، بوجه مع بوجه، بوجه وحده، بوجه وحده، بوجهات بوجه حركتهما
وقال لا رادة بوجه وحده.

(٢٢) لا رادة شوق في حركتهما بوجه في حركتهما مشتبه
در كنهه فتنه حركتهما رتبة بوجه وحده، وحركتهما حركتهما، هم
لله، التي بوجه عنها بـ سكون، التي بوجه حركتهما الشهوة وكان كل حركتهما
لشأنه بوجه بوجه، كان بوجه الشهوة بوجه بوجه، واكتنفها به بوجه،
بجيت لا يحتاج لا أي قليل بوجه، وبوجه بوجه حركتهما مشتبه بوجه
مشتبه على كل كمال فمحض لله، كل الاستغناء من صحن بوجه،
وتسكون لشأنه بوجه في عتبة كماله، وكل بوجه بوجه بوجه سكون
الحركة في الأجسام المتحركة إذا بلغت غاية متحركة، هي بوجه، وسكون
أعوز الشهوة بوجه بوجه، مشتبه بوجه، لا سكون لأحد بوجه بوجه،
اقتطاع حركتهما وصلها في بـ سكون، قوة الشهوة بوجه بوجه حركتهما
وعلى من بوجه بوجه هو بوجه، حركتهما لمحصل عليه بوجه بوجه بوجه بوجه
في عتبة السكون في بوجه بوجه، بوجه بوجه السكون بوجه حركتهما
اشرف إلى حركتهما، لا حركتهما بوجه بوجه، بوجه بوجه بوجه بوجه
اللام له بوجه هو كل حركتهما بوجه.

لاصيل (ف ١٧٤) لان له كل كنه واسم ٠٠ وداً بفتح الله
ويبتدئ في ذاته بارادته .

و٣٠ ايضاً - الذة هي كمال العقل كما تصبح منك ١٠
من علم الاحلاق حيث هو الديسوف (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠)
لعمل كما - كل منكم سيبه وبع في تعقده فعل في
عنية الكمال كما بين ف ٤٥ . وداً - كل نفس ف هو
لديده كونه كمالاً فتفضل الله يكون به في حبة امة (١) .

(١) قال رسول الله في رجل يدرك ف ١ كلاماً جليلاً يجد بك
معرفة قال كل من مئة عاقلة قوة شربة ن كانت كاملاً كان لذيذاً
وكل من مئة و كان به في الكمال معاية في الذة والنقل يكون كاملاً
دا صدر عن قوة حصة لاستعداد ووقع على موضوع حبيب . و٣٠ فكم
كانت القوة المدركة شدة كذا . وموضوعه كذا . كان فعلها اكل .
وكل فعل كامل فهو للذة فيفتح - مئة اذ در درت كل فعل فتكون
اداً الادة كمال الفعل . الا - لامة لا تكون نفس تكون امة الامة
لان امة الفاعلة هي القوة وموضوعه و٣٠ يكمله مكمل به و٣٠
فالامة اذا كمال تابع حصة شئ . من كونه نفس مستندة شروء حسن
جسه . ومثل على ذلك قال وديك كذا . و٣٠ شرب شرب وبيع ببيع
له النظارة فالجمل لا لان العمل بموه حبة شربة وشرب ن لا شئ .
عن حدة اشبة على انه حر كمال اشبة (١) شئ كلامه على شئ .
ومن هو الكلام حبيب لا يستطير ستخلص لامة جموعي موري
حق شرح رسول حبيب مئة و٣٠ مئة هي كمال و٣٠ مئة مئة
لنظم كذا مدي مدي و٣٠ قوة حصة لاستعداد والتبر و٣٠ قوة على
موضوع حبيب شريف . رجع خلاصة قيم ٢ حر ١ - ٢٣ و ١١ .

وإن يضا كل شيء من صفة ان بانس يشبه ومشاكله
وبسببه سروره تلاءمه، لا اذ حدث اتفاق ان دلت الشبهة
بصدده عن اجتناء نفع خاص به، يحدث لغيره، يتعارض
لان الواحد مانع الآخر دمه . وكل خير هو شبه لغيره
الله كما سلف بيانه ف ١١ . ومن حصول خير من الحيور
به نفس شيئ من خيرية الله . ففهم ان الله يسر لكل خير .
فيتبين ان الله توجد فيه السبعة واللذة حقيقة .

٢

ولكن سبب السرور في المرح واللذة فرقا في اسبب .
وهو دالة دلتنا عن اتصال الخير حقيقة، والسرور لا يقتضي هذا
الاتصال ١١ بل يكفي لتحقيق ماله مجرد سكون الارادة في

(١١) . كونه لا يفي هذا لانه ان يتعلق بالرح هو نفس الخير
الخارج ليدل قول من . ولكن به يسر به دالة هو دونه .
وقد يوضح ان في حث
حيث قد
من
ان
حيث دلالة على دالة هي لشيء حقة . وهي هي لشيء معينة .
اي الارادة من حيث هي . هي
الحاصل
من حيث وجود كليهما في القوة اشياء معينة . هي لالة وهم وير كما
تعدم فعلا بدون اتصال نفسه

يجب ان يحفظ احمره بشره او حب انسان يستمع به او يتمتع به متدناً فهذا هو الحب احمره والالاس بالعرض واما محبته بالذات فهي لنفسه . ولكن الله انما يريد خير كل واحد من حيث انه خير المحبوب لانه يريد وجود كل شيء من حيث الوجود خير لذاته (١) وان كان مع ذلك بعد واحد من تلك الجمع الآخر . والله اذا يحب نفسه وما سواه محبة حقيقية .

وإنما أيضاً لما كان من فطرة كل شيء ان يريد وينتهي خيره الخاص كان انه ان كان حقيقه المحبة قلته ان يريد المحب وينتهي خير محبوه ، حصل ان الحب نسبته الى محبوه كنسبته الى ما هو واه واحد يصرب من الوحدة (٢) .

(١) وقد لما كان وجود كل شيء هو مراد من الله ، لان ارادته هي الله الاشياء ، وكان الوجود خير في ذاته ، حصل ان به يحب كل شيء . لان محبة الله هي اذ هو يحب شيء . ويجب ان نعلم ان به يحب الاشياء ومحبة الله لها فرد يريد ، وان يحب الاشياء تنبني على حقيقته حقيقة كانت او وهمية ، وهذه الحقيقة تنبني الله محبة وما محبة الله الاشياء ، والله على حقيقته يحب نفسه ويوجد في خلاصة حبه ١٠ و ١١ .

(٢) ثم ان محبة الله فيه ثلاثة صرب من الوحدة بين محب والمحوب الاولى - بقية المحبة وهي عنده وهي وحدة جوهر وبه يحب الانسان نفسه . ووحدة امت كلفة ومثله وبه يحب الشيء مثلكه . وهذه الوحدة هي التي يقول ديماسوس في فضيلة الوحدة ثم وحدة العصف والى الله وهذه هي محبة لا محبة في الله التي تقوى الشهوة بالمشتهي ورعي معه وبه . ثم محبة الوحدة وجمعية وهي رتبة للمحبة ، فان محب يتشرب بوحيد شيء لمحسوب نفسه توحيداً حقيقياً بقدر صاقته .

ومن هذا يظهر ان احسن ما تقوله حقيقة الاتحاد هو هذا وهو : ان يميل بالواحد وحده الى الآخر ميلا الى ما هو معه بضرب من الوحدة لهذا قال ديماسوس امحه وصيلة موحدة ومؤلفة .

فيفتح اذا انه كلما كان ما به يتأحد يحب واحبوب عصم كانت المحبة بينهما اشد ، فبما شد حبا من تربط بهم اصره النسل او المداشرة او ما شاكله من جملة اواهم مجردا مشتركة في الطبيعة الانسانية ويتصا كلما كان ما بهما عنه يتأحد أدخل في نفس المحب كانت المحبة فيه اتمن . وهذا من المحبة التي تنسب عن شهوة ما قد تكون اشد من المحبة التي يكون سببها وحدة النسل الطبيعي او مداشرة ما ولكنها تزل سريعا . ولكن الامر الذي تتحد به جميع الاشياء بالله واعني به حيرته التي تشبهه الجميع وقد هو اعظم شيء واحد شيء في الله ، لانه نفس حيرته كما سبق بانه في ٣٨ . وقد من يوحده في الله المحبة الحقيقية فقط بل اكمل محبت واكده .

وقد ايضا ان محبة لا تنضم شيئا في الله لا من جهة موضوعه ، لانه الخير ، ولا من جهة نسبتهم الى الموضوع ، لان محبة الشيء لا تكون اقل عند حصوله عليه بل اشد لان الخير المحصول عليه اشد التصاقا . وهذا في الحركة الى العبد في الاشياء الطبيعية انما يشتد عند الهرب من العلة . ولكنه قد يحدث خلاف ذلك بطريق لعرض ، وذلك عندما استشعري

المحسوب شدة يباقي المحبة فتتفص حيثما المحبة عند الحصول عليه .

والحكمة اذاً باعتبار حقيقة نوعها لا باعتبار كمال الله . فإذاً المحبة توحد في الله (راجع ف ٩٠) .

وهو مصداق المحبة شأنها عطف البعض الى الآخر كما قاله ديوسيبوس (ف ٩٠) ، لانه لما كان عطف المحب يتحد بالمحسوب نصرب من لا نتحد بهما من امثاله والملائمة كان ان الشوق يبرع الى تكميل الوحدة اي الى ان الوحدة التي قد ابتدأت بالاعتدال تأخذ تمامها بالفعل . ولهذا كان من خصائص الاصدقاء ان ينعوا بالانحضور بعضهم مع بعض وبالمآكلة وبالمحادثة . والله يحرك جميع الاشياء الى التآحد لانه باعطائه جميعها الوجود ويزال الكائنات يوحد مع ذاته على الوحدة الممكنة .
فاذا الله يحب ذاته وجميع ما سواه .

٦١ - المحبة مد جميع المواصف (١) الان الفرح والشوق لا يقدر ان ياخير المحبوب . والخوف والعلم متعلقان بالصدد للخير المحبوب ليس غير . ومن هذه يتفرع جميع المواصف . والله

١ قوله "المحبة مد جميع المواصف" يريد به مد المواصف في رتبة العلم والاعمال لا في رتبة القصد لان الادة تتعمد معه والشوق في القصد من شيء يجب لا لاسه بل بصورة للهدف فلهذا هي التي تمت المحبة والشوق .

يوجد فيه القرح واحدة كما سلف بيانه في الفصل السابق . و قد
توجد فيه المحبة .

و قد يلوح لبعض ان الله لا يحب هذا مثلاً كثر من
الآخر ، لانه ان كان تفاوت المحبة بحسب الشدة والضعف شأن
طبيعته متميزة فبعض ذلك لا يمكن ان يوجد في الله
حقيقة اخرى عن كل تعبير كما ترى في ١٣ .

و قد بس أي من سائر الاشياء التي تعمل على الله من
صريح العمل نال عليه على حسب الاكثر والاقول دونه لا
يتعلق شيئاً اكثر من آخر ولا بعد شيء اكثر من ابدانه
بعبارة ١١ .

١ قل . يمكن قد يكون على هذا ما يراه في الله علة لان
محنة تتفاوت بحسب شدة والضعف ، والشدة والضعف لا يوجد في الله
الطبيعة متميزة ، والله مدبر من التمهيد ثم لان هذه المحنة من الامور لا يكون
سأله في الله بحسب الاكثر والاقول ، ولا يوجد في الله تعالى في الله تعالى
هذا الشيء . كما في قوله ولا يله هذا اكثر من ابدانه بعبارة ١١ . وقد
بين فساد هذا الاعتراض من وجهين وهم من الفرق بين المحنة وهما
من الاعمال . ان المحنة تتجه في شئ في غير شئ بعبارة ١١ . وفي شئ في شئ
في الخير وما سائر الاعمال . وقد سلف على موضوع واحد . وقد لا يصح
تعميم حكمه

ثم يتضح من هذا الفرق في هذا وهو ان ما سأل بعبارة ١١
لا يمكن ان يفسره على موضوع واحد ، لا يمكن ان يقع ابتداء كثر وقتاً
في موضوع لانه واحد بعبارة ١١ . وقد عكس تفاوت بحسب الاكثر والاقول
يكون محله عن نفسه في سكون النفس لوقوع على موضوع كالأشياء

الجواب - يجب أن نعلم أنه فيما إن سائر أعمال النفس
تتصبب على موضوع واحد يس غير أن المحبة وحدها تتجه إلى
موضوعين لأن إذا تعقد أو التدد، فيجب أن يحصل له نسبة
ما إلى موضوع واحد، وهذا **«محبة في تردد شيئاً»** شيء، إذ أنه يقال
«حب هذا شيء» الذي يريد به أحبه على النحو الذي ذكرناه.
وعلى هذا فإن الأشياء التي فشتبها إنما يقال فيها مطلقاً
وحقيقة «تتوهم» لأننا نحب «كل الأولى» بل إن كان
نفساً التي تشبهها من تلك الأشياء، ومن ثم فإن تلك الأشياء
نفسها تسمى بحبها على صريق مرض والمجاز، فينتج إذاً أن
سائر الأعمال نفس بحسب الأكثر والأقل من جهة شدة الفعل
فقط، وهذا لا يجوز حدوثه في الله، وذلك لأن شدة العمل أكبر
تقدر بحسب القوة التي يتم بها الفعل وكل فعل هي الله هو
فعل قوه واحد، فعليه ١١ أوام حب فيه يتوهم بحسب الأكثر

«لا والله شد وشد» وهذا لا يتحقق لأنني أصابته أمانة بعدد، وهذه
غير قابل للعد، وهذا «محبة» من شدة «في موضوع» فيجب أن يقع
فيها شدة من جهة «ما» فمن جهة موضوعه كان «به» هذا حياً
نفساً من «د» وهذا معنى لا يسمى لأول «صبح» القول أن به بحسب شيئاً
كثير من حيز «لا يتوهم» من به يتوهم في هذه بحسب شد وقوى
من «يله» في «ه»

ثم إن «قوة» محبة «محبة» في موضوع «د» «د» فيه التوهم لانه
حد المحبة

(١) وهذا لا يسكو من محبة في «د» و «ه» فرق التوهم

والأقل من وجهين . من وجه الخير الذي يريده الشيء بحيث
يقول ان الذي يحب له الخير الاعظم محبه اكثر ثم من جهة
شدة الفعل بحيث يقال ان الذي تحبه اكثر هو الذي وان كما
لا نريد له خيراً اعظم الا ان يريد له خيراً مساوياً ولكن
بارادة اشد وافعل .

فعلى الجهة الأولى ليس شيء يبيع من القول بل انه يحب
شيئاً اكثر من آخر بان يريد له خيراً اعظم . واما على الجهة
الثانية فلا يجوز هذا القول نفس السبب الذي وردناه على
الأفعل الأخرى .

فيتصح بما قدمناه له ليس عاصفة من عواصف توحد
في الله حقيقة ما خلا المرح والخصه وب كان هذان ايضاً
من حيث هما الفعلان (اي شهوات) غير موحدين فيه كما
يوحدان فينا (١) .

و ٨٠ ما كونا المرح والمدة موحدين في الله وهذه تشهد
به آيات الكتاب المقدس اذ يقول عدد ١٠ مزمور ١٥ ومن يمينك
لدت على الدوام . وقيل في الامثال عدد ٣٠ ف ٨ وكنت في
نعيم يوماً فبوماً ألب امه في كل حين (وهذا قول احكامه
التي هي الله) . وقيل في عدد ١٠ ف ١٥ من لوقا هكذا
يكون فرح في السماء نحصى . واحد ينوب . ثم العيسوف ايضاً

يقول ف ١٤ ل ٧ من علم الاحلاق . والله يعلم دائماً مدة واحدة وبسطة .

ثم الكتاب المقدس يجري ايضاً ذكر محبة الله اذ يرد في عدد ٣ و ٣٣ من تشبيه الاشياء انه الله ا احب الشعب وفي عدد ٣ و ٣١ من رمية التي احدث حياً ادياً وفي عدد ٢٢ و ١٦ يوحنا : فان الآء هو يحكم .

ثم ان بعض الاملاسة قد اثاروا ان مدة الاشياء هي محبة الله وهذا يوفق ما في ديوبسوس وفي الاسماء لاهيه . ندعه ان يبقى بلا لسان .

وفي يجب ان تعلم ايضاً ان الكتاب المقدس ينسب مع ذلك الى الله بعض كلمات لا تنسب باعتباره بوعها كإن الله . الا ان تلك نسبة ينسب من قبيل الحقيقة بل من قبيل الجز الجائع التشابه في الآثار او في عاقبة مدقة .

قيل " الآثار " (اي المعبر) لان الارادة قد نسب بدافع نظام الحكمة على مفعول يميل اليه المرء بدافع الشهوة الناقصة . ومن القاصي يعاقب بداعي العدل كما ان يعسوب يعاقب بهاج العصب .

والله دائماً يقال حياً انه عاص من حيث انه رعية لصلح حكمته يزيد عقوبة شخص ما عسى يرد في عدد ١٣ مرموزاً حيث قيل عن قيل يضطرم غضبه .

واما وصفه لعل انه " رحوه " فانه يرفقه وحبسه يزيل

لأيا لشئ وويلانهم كما نحن ايضاً بفعل ذلك نبينة لانس
رحمة . ولهذا قيل في عدد ٨ رموز ١٠٢ ارب رؤوف رحيم
طويل الأناة وكثير الرحمة .

وقد يوصف الله بأدمة من حيث انه يصنع ما قد هدم
اولاً ويهدم ما قد صنع بحسب مقصده بضم حكيمته لا يدي
وعبر اعتبر . وكذا يعمل في تحريكه لدمة . وهذا
قال تعالى في عدد ٢٧ ف ٦ من التكوين . لاني ادمت على حق
لهم . واما كون هذا القول غير محمول على احقيقه فذا به ما
قيل عدد ٢٩ ف ١٥ من الملوك الاول . ان استعبر في سرنين
لا تأخذه شفقة ولا ندامة .

وقلت «جامع التشابه في عطفة سابقة» لان المحبة والفرح
الموجودين حقيقة في الله هما مداءان لجميع المواطف . فوجود
المحبة فيه وجود لمبدأ تحرك . وهما الفرحة على سبيل محبة
ومن ثم ولدن بجمعهم لعصب اذ اعدوا فينهجون فرحاً كهم
ادركوا عدهم . فيقال «الله يفرح» لحدوث اشياء تضاد ما
يجب ويستحسن (١١) كما ان احرار يحصل من حدوث ما

١١ . ومن قبل ان يكون له صبح به يحدث خلاف . يصادف الله
ويستحسن ثم عن ذلك ان ردة به به مقصدة د

وحرار على ما لا بد من به . بسوء في خلاصه الاخرية و
مسألة ١٩ ف ١١ . واما خلاصه كذا فيقول . شيء قد يكون
حراً وشره مصداقاً وبنياً قيداً . ويكون مجازاً كذا في كذا

لا نرضاء وهذا يتضح مما قاله اشعيا عدد ١٥ و ١٦ ف ٥٩ :
وقد رأى الرب فسادا في عيونه عدم الانصاف ورأى انه ليس
انسان وبُهِت لانه ليس شفيع ...

وعب قرنتاه يدفع صلال بعض اليهود الذين يدسون لله
العصب والخرن والسدامة وما شكل على اى موحودة فيه حقيقة ،
غير مكرين ما هو مقول في الكتب المقدس على طريق الحقيقة
وما يقال عليه من طريق محار والاستعارة .

مطلقا مع ذلك ، مثلا ان يحكي الانسان خير هو وان يُقاتل
شر هو بغيره مطلقا ، وما لا صير الى هذا الاعتقاد فليس
يكون لانس قائلا فتختلف حول لا يكون استعداده شر وقته
جدا ورده لشيء بغيره لا ان يصنعوا عنها مع الادانة السبعة ،
ورادته بغيره مع قيد يسويها ردة لأخفة التحمل ، بشي من حيث
عنه ، مع قيد وعليه يعدل في القوي العادل يريد حيوة كل انسان
بلا اداة لسعة ويريد شتى لقل بلا اداة اللاعبة وعينه تقول لشد
« لحدوث اشياء فداد ما يريد ورضاء » صادق على ارادة الله السابقة
لان ارادة الله اللاعبة مفضية به ولا مرتد به ورده

الفصل الثاني والتسعون

في ن المضائل كيف يثبت وجودها في الله (١)

١

أ وبتو ما تقدم بيان أن المضائل كيف يجب وضعها في الله ، إذ ينبغي أنه كما أن وجوده تعالى كامل ما يمكن الصكبي ومستجمع سوء م كدلات جميع الموحودات (و ٢٨) ، وكذلك يجب أن خيريته تشمل سوء م خيريت جميع (و ٤٠) . والفصيلة خيرية الفصل لأنه بحسب بسمي هو حراً وفعله حراً . فاذاً يجب أن خيرية الله تتضمن جميع المضائل تضمناً يكون على شاكلتها (٢) . ومن ثم فليس فصيلة من المضائل باعتبار

(١) مدار هذا الفصل على حذر وهو أن المضائل بوجه لا يمكن كيف توجد في الله ، وثانيها أن المضائل بوجه الخصوص لا يصدق قوله على الله وبها يقال عليه تجوز . لما البحث الأول فيتضمن قضيتي : الأولى أن خيرية الله شتم على جميع مضائل ، والثانية ليست قضية توجد في الله تعالى

المضائل

(٢) يجب أن تعلم أن الوجود الإلهي وإن كان شتم كل الكمالات فهو يشتم على جميعها على نطر واحد . وإن كان . ما لا بوجه الإطلاق فهو يوجد في م بحسب صورته لا يصدق لأصايق كالكلمات حسية وهو يوجد فيه على وجه شاملاً وصحياً ، وكذلك في خيريته تعالى ، وإن بعض مضائل يوجد فيه بحسب صورته ونعته لا بحسب صورته بل بسوء الألفاظ والأسماء ، كما يتضح لك مما يلي في الفصل . وقد أشار القديس إلى ذلك بقوله « على نوع م » « وعلى شاكلتها » « شبه »

وكانت الحياة البشرية بظروية وعينية كان ان الفصل التي تتعلق بالحياة العملية لانها تكملها لا يمكن نسبتها الى الله وذلك :
١ لان حياة العملية انما هي قسمة باستخدام الخيرات الجسدية ، ومن ثم فالفضائل التي تدربها انما هي التي بها نحسن التصرف في هذه الخيرات . وما كان هذه صفته لا يمكن ان يليق بالله . فإدأ ولا نبت الفصل التي تروى بها الحياة يمكن ان توحد له تعالى .

٢ ايضاً لان مثل هذه الفصل تكمل احلاق الشر في معاشرتهم السياسية . ومن ثم فدين لا يدرسوا المعشرة السياسية فقها يبين بهم مثل هذه الفصل فلا لا يبين مثلها بالله بالاولى ، لان معاشرته وحياته لها بعد من ان يكونا على طريقة حياة الشر .

٣ لان هذه الفضائل التي تتعلق بالحياة العملية منها ما تروى به انفعالاتنا وشهواتنا ، وليس يمكن ان يكون في الله انفعالات لان الفصل التي تتعلق بالانفعالات تستمد نوعها من نفس الآلام والانفعالات استمدادها من مواضعها الخاصة

ن . ما يتعلق من الانفعالات والآلام حدثت تلك الانفعالات عن ميل الشوق الى حياة بعد ليس يقدر على عدم حقيقته ولا يحرق ، واما ان كانت الانفعالات حادثة عن ميل نزوع الى الخير ووحى (ويريد به ما لا يقع تحت حس الخارج كالشرف والقلط) مثل هذا قد ينسب الى الله على طريق المعار كما ورد في الكتاب مقدس

وعلى هذا من فضيلة العفة تفترق عن فضيلة الشجاعة من حيث
 ر الأولى مداركها على الشهوات ، والثانية على الخوف ، ولأقدم
 على الأهل والول ، وبس في الله المعاملات والآلام كما سبق به
 ف ٨٩ . فإذا ولا هذه الفضائل يمكن وجودها فيه .

وهذا أيضاً لأن مثل هذه الفضائل لا تنح في آخر العفة
 من النفس وإنما محلها في آخر ، حتى منها لا تمتنع وجود لافعال
 في غير آخر ، المحي كمن الله فيسوف ف ٣ ٤ ٥ من
 الطيبات . وبس في الله آخر ، حتى من العفة فقط كما سبق
 ف ٢٠ و ٢٧ . فبقي إذا أن هذه الفضائل لا يمكن أن يكون
 لها محل فيه به على حتى ولا باعتبار حوائجها خاصة

وأما الانفعالات والشهوات التي تولى فتن بعدهم ثم
 أولاً ما هو بحسب الميل الشهوي إلى خير بدني لذية للحس
 كالأكل والشارب والمناكح . والفضائل التي تعادل شهوات
 هذه الحيور البدنية هي الإمساك والطهارة والمحافظة العفة والاعتدال .
 ومن ثم كانت هذه المراتب حسنة أعدل من . تكون
 في الله كان أن الفضائل المذكورة لا تصدق على الله لا حقيقة
 لحريتها على المعاملات والآلام ولا كذا ، بقس نفسها إليه
 تعالى على صريق صحر لأنه لا يجوز . يوجد في الله
 بحسب شه تر من آخره .

ثم من تمت الشهوات ، هو من قيل الشوق إلى خير
 روحي كالشرف والسياسة والعفة والافتقار وما شاكله . والفتائل

لا تنافي كمال الله كان انه من في هذه القصص ناعت روعه
ما من اجله تكون منفية عن كماله تعالى

٧٢ ايضا مثل هذه القصص هي كليات الارادة والعقل
والعقل والارادة هما مبداءان للافعال تنبع عن الشهوة والله
فيه ارادة عقل لا يفوته شيء من كماله كماله سيف ربه
ف ٤٥ و ٧٨ .

فبدأ يتبع - لا تكون هذه القصص فيه تعالى .

٢

١٣ ايضا ان جميع ما تصدر الى وجوده على
حقيقته خاصة موحودة في هذه على كما سبق به في ١٥٠ .
وصورة الشيء الذي هو على طريق التكوين والتصوير الموحودة
في ذهن المكون هي الصاعدة (١) وهذا هو الميسر

١١ علم ان الصاعدة ليس بصدق عليها ثم انصبة يكون مع ذلك
بحر من معناه لا يعرف انصبة الكماله انها . كماله تعمل القوة مهيبة
لحسن العمل ومحسن استعمال تلك القوة ، كالمعادلة مثلا . على قوة
الانسان سريعة التحويل الى عمل بعدة ، ويحتمل ان عقل بعض الصاعدة
وهم ثوب قوة حسن التصنيع فقط ، وهذا معنى صدق عليه ثم انصبة
صدق على مسكن العقل لصري ، وكما ان اي الصاعدة لا على تعمل
القوة تدرك الصانع مع من صنعته قد على عملا على حسن
الذي ينبغي مثا مقترعا . فهو الصاعدة اذا ان يكون يتدور على
مليحا لا ربة الصانع وحسن . ذاته في اعادة الصانع ان ربه وح
لمودة مثاله لا لحسن بته في الـ .

في ك: ٦٨ في علم الاخلاق لعدة حودة تصور المصنوعات
اي التي ش: ان يصنع

ود صده توجر حقيقته في به ' وهذا فيل عدد ٢١ و ٦ من
سفر احكامه : ب حكمه مهندسة كل شيء هي علمتي .

و: ارادة الله انما تتعين الى شيء واحد هو سواء

معرفته ك: سبق بيانه و ٨٢ . والمعروفه التي تعد الارادة الى

العمل ان: هي القطع ' فان فيلسوف في ٤ : من علم

الاحلاق قر: القطع حودة تصور المفعولات اي التي شأنها

ان تعمل ١١ . والله اد: فيه اعطية وهذا ما قيل في عدد

١٣ و ١٢ من سفر ايوب والله عده القطع واخبروت .

وه: ايضاً قد تبين سابقاً و ٨٣ ان الله بارادته شيئاً ان

يريد ما يقتضيه ذلك الشيء . وما يقتضيه كمال شيء . انما هو واجب

له والله دا: فيه العدالة التي شأنها اعطاء كل شيء ما هو له .

وعليه فقد قيل عدد ٨ مزمور ١٠ : الرب عادل ويجب العدل

و ٦ ايضاً ب العدة الأخيرة على ما بيانه و ٨١ التي من

احكامها يريد الله جميع الاشياء لا تنوقف الستة على الاشياء التي

(١) قر: ' صناعة من حوده تصور مصنوعات ' اي القاعدة الذهبية

العموم في ' انما هو صنوع على حدة التي تسمى به ذهبت بقول

ب ' لقطعة حودة تصور مفعولات ' فكيف نقول ذلك بحسب ان علم ب

من المصنع و عمل في صلاح الملائكة ورف: لا المصنع قل متعلق الى مادة

خارجة كائناً وما شاكل . وان العمل مستمر في نفس الفاعل كالارادة

هي الى لغاية لا توقف وجود ولا توقف كمال . وعيه ليس الله
يريد اشراك شيء في حيرته ليزداد من ذلك شيئاً من لان نفس
الاشراك والمبص يلبق به تعالى ببقته بمصدر الخيرة . ولما
لا لاجل نفع مرحوم منه بل لاجل نفس الخيرة . وجودة العطاء
انما هو فعل الجود كما يتضح مما قاله الفيلسوف ك ٤ من علم
الاخلاق . فانه حواد وعيه في الجود . والله تعالى على ما قاله
ان سب (في هيرته) هو وحده حور . يوصف بالوجود
حقيقته لان كل وعي هو . ان يستمد من فعله حيراً ما هو
عرصه المقصود .

والكتاب المقدس بين حود الله هذا بقوله عدد ٢٨ . رموز ١٠٣
تسط يد فيسبح الجميع حراً . وفي عدد ٥ في ١ رسالة يهوذا
الذي يؤتي جميع تسجد حاضن غير امتنان فيعطى .
و٧ ايضاً ان جميع الاشياء التي تأخذ وجودها من الله لا
تد وان تكون حاملة شبيهه تعالى من جهة انها موجوده . من
جهة انها حيرات . وقد في علم الله حقائقها الخاصة كما سبق .
ف ٤٠ و ٥٤ . ومن متعلقات قصيدة احقية على . وصحة
الفيلسوف عدد ٨ ك ٤ من علم الاخلاق . يظهر امر . نفسه
في افعاله واقواله على . هو عيه . وداً قصيدة احقية موجودة
في الله . ومنه . ونس عدد ٤ ف ٣ من رسالته . ووهي
ان الله صادق . وفي عدد ١٠١ رموز ١١٨ . وجميع صرقت حق .

١ أما إذا وجد بعض مثل تتعلق بأفعال هي أفعال
سودى نحو سيادهم كما هي الصاع والخصوع وما شاكلهم
هذه يستحيل وجودها في الله .

٢ أيضاً ان كان بعض من الصفات المذكورة أفعال
غير كاملة ، فذلك لبعض لا يجوز سنده الى الله من حيث تلك
الأفعال ، كقصة من حيث فعل حودة المشورة لا تصلح لله لان
الاستشارة : كانت صاعاً ونحاً (١) كما يقال في و ٩ ل ٦ من
علم الأخلاق . وكان معروفاً لله غير مكسفة في لا تحصل له
بحث ، كما سبق بيده و ٥٧ ، كان ان مشورة النفس لا تصح
لله . وهذا قيل عدد ٣ و ٢٦ من ايوب : لمن اعطيت المشورة
اعطيت اعطته من لا حكمة له وفي عدد ١٤ و ٢٠ من اشعيا
من استدره فهمه

٣ اما من جهة ان قصة فهم حكم على الاشياء التي تقع

١١ اعطيه على . انه حشر والامر لله يصور تحت مشورة
ثم حكم ثم الامر . كان المشورة تحت . فمعرفة على ما قد
الامر لله . حلاله . فهم . ف . حشر ما يجب
فهم كما يفهمه . فهم . ف . فهم في الامر . في يعني
لا يربط . ومن هذه الامور دورها على . دورية محكمة وقاية .
تكون على خلاف ما هي عليه فهي تحت مظنة لا . والشك والاعمال
لا يبدى حكمه في . شكوك في لا بعد بحث ودورة والتعجب
وهذا البحث والسبب هو . هي مشورة

عليها المشورة وختيار ما يستحسن منه فلا مانع من ان يحسن
عليه تعالى .

على ان المشورة قد تقال على الله اما من اجل ما فيها من
شبه الحقاء ، لان المشورات ثم حكمة ، وعليه فهو مكنوم في
حكمة الله يسمى مشورة على طريق التشبيه ، كما يتضح من
عدد ١ في ٢٥ من اشعيا حيث قيل : لانت صعب عجا
مشورات حق وصدق من الله . واما من جهة ان المشورة
فيها اوضاع المستشيرين ، فلان شأن الله ان يعلم احوال من يقبلون
عنه الاتكال الذهني . وكذلك العدالة باعتبار قضاها . . . في (١١)
لا يمكن ان توجد في الله لانه تعالى لا يتحدش من حره . وهذا
قيل عدد ٣٥ في ١١ رومانيين . ثم سبق وعطى له شأن وكفا
وفي عدد ٢٦ في ٤١ من يوحنا من هذني سمعة فاروق .
وكذا قال من جهة الملائكة ان بعضي الله شأن من حيث
له بعض عصبانية .

١ . كانت هذه حجة بديهة في مشورة سيد بني معصي
والتي . محدود في المعنى والمدى ، كان في حد ذاته معنى محدود من معنى
اخر . فعلى المشورة ان معصي ومقبول ان معصي من جهة حجة لا
اكثر ولا اقل . وشبهه ان يكون الله حجة حجة ان يكون . فقل
له اعطى هو بالحقيقة للمعطي لا للمعصي . . . حيث هو معصي . ولا كان
الاعطاء وفاة لاعطاء . . . من مشورة من لا يسير على العدالة ان يكون
بديهة في حد من حجة شأنه

فيتمتع اذ ان الله لا يوصف بالعدالة لندنية بل بالعدالة
اتورية فقط. وهذا ول ديونيسيوس ف ٨ في الاسماء الالهية:
يتنجد الله بالعدالة لانه يوزع على الاشياء بحسب مرتبتها ومقامها.
وذلك على وفق ما قيل في عدد ١٥ ف ٢٥ من متى : واعطى
كل واحد على قدر طاقته

١١ :

ثم يجب ان تعلم ان الافعال التي يجري عليها الفصل
المدكوره لا تتوقف من حيث حداثتها على الامور الانسانية اذ ان
الحكم في ما يسمى فعله " واعطى " او الافعاله تورياً ليس شيء من
ذلك يقتضي به الانسان وحده ولا هو شأن كل من له عقل.
ونكسر اي تلك الافعال من حيث تخصيصها قصر ألامور الانسانية
فهي تستمد من هذه نوعاً ما، كما ان الاعوجاج في الالف
يحصل عنه نوع العمى اي اذن ولفظه

فيتمتع رتب الفصل المذكوره " من جهة انها تدبر حجة
الانسانية مدونه " فهي معدة ومهيأة لتلك الافعال. ولانها مقصورة
التخصيص على الامور الانسانية تستمد منها نوعاً فلهذه الفصل

(١) . يقال في هذا العدد ذيل قد يجد من لا عثر من الفصل
لما في الفصل اسامة تمت مضمرة ولا قيد ان الفصل لتصفية الحياة الاساس
العملية من حيث انها تكون هذه حجة حسب نوعها في ١٠ وهو في
هذا الفصل ينسب وجود بعضها فيه ، فيوضح من طريق ساقطه " هذا معتم
نصر في الحرف وضح مثله وجه التوفيق بين العوي

باعتبار هذه الحيثية فيها لا يجوز نسبتها الى الله .

واما اذا اعتدنا الافعال المذكورة ، بتألفها من معنى العموم والشمول ، فيجوز حينئذ نسبتها للامور الالهية ، لانه كما ان الانسان يكون موزعاً للخيرات الشريفة كاللآل وشرافه ، فكذلك الله يوزع كل خيرات الله . ومما يثبت المذكورة اذ هي في الله اعم شمولاً وتولاً منه في الانسان ، لانه كما ان العدالة في الانسان ينصرف مره الى مدية وامر فكذلك عدالة الله تشمل العدة بأسره وعبيه فتكون لقضائ الالهية أمثلاً لقضائ الانسان ، لان ما كان من موحودات محصاة وحرب و... يكون شيئاً موحودات مطلقة كحل نور الشمعة بالنسبة الى نور الشمس .

واما سائر المقصائل التي لا توجد في الله حقيقة هذه الامثال له في طبيعته تعالى بل مثله في حكمته فقط لاشتراكها على الخلق اذ هي لجميع الموحودات كما هو شأن سائر الامور الحسية (١) .

(١) لكي نفهم هذا القول عن الله تعالى ، لا بد ان نعلم ان الله تعالى لا يشاء ان يكون له طبيعة له سبحانه ، ومن في عقله وحكمته : ولا شيء . لئلا ياتى في صفة الله هي ان يوجد فيه تعالى وفي الموقوفات على واحد صوري ، اي صفة حقيقة ، يمكن مع وجودها في الله في عية كانه انوار مشرق . وفي حقيقة فاعلة بقضائها والمحصاة في حدود مطلوبة فتكون هذه الاشياء مثله مثله في صفة مماثلة لقضائ و... هي للكمال والعلو منه هي ومن هذا يدل على حكمته . لان جميعها صورية في الله هي نفسها في الانسان . وما لا شيء . وان كان مثله في الله وحكمته

الذين لو صح انه يجب نسبة الحكمة اليه يسوع اخفى . ولهذا
قال يوب عدد ١ و ٩ انه حكيم القلب شديد لئس . وقيل
عدد ١ و ١٠ من سيرج كل حكمة فهي من الرب ولا
ترل معه الى الابد . وقال لفيثوف في اول كتبه في علم ما
وراء الصيغة : الحكمة قللك الهي لا انساني .

٢٠ ايضا ان كان العلم انما هو معرفة انشيء لعلته الخصوصية
ولله يعرف بعدم جميع لعلل ومسولات . وبهذا يعرف على
الخصوصية لافراد الاشخاص كتنين و ٥٠ . من لواضح انه
تعالى يوحد له العلم خفيفه ولكن لا العلم اسلب عن البرهان
كعلمنا الخاص عن القيس برهاني كما سبق بيانه و ٥٧ .

وعليه قيل في عدد ٣ و ٢ من موب ١ انه رب العلوم .
و ٣٠ ايضا ان كانت المعرفة الالهية عن دده بعض الاشياء
وخاصه عن غير انتقال ذهني هي لعلل . ومعرفة انه بجميع
الاشياء هي كدلت كما تقدم بيانه و ٥٧ . كان ان لعلل ولي ان
يكون موجود في الله .

وعليه فقد قيل في عدد ١٣ و ١٢ من ايوب . والله
لمشورة والفضلة .

ون هذه الفصائل هي ايضا مثل لفصائل على نحو ما ان
الكامل مثال لغير الكامل .

الفصل الخامس والتسعون

في - لا يمكن ان يريد الشر

حكمة ١٠٠ ٩٠ ٩٠ ٩٠

نما قررناه الى ههنا ينكح ان من انه يستعين ان يريد
فه الشر وذلك :

١ لان فضيلة الشيء هي ما يحسنه يفعل امر جبراً وكل
فعل لله انما هو فعل فضيلة ، اذ ان فضيلته كما قدمنا بيانه ف ٩٢
انما هي نفس ذاته (١) فاذا لا يمكن ان يريد الشر .

٢ لان الارادة لا تصرف ابداً الى الشر (٢) الا عن
ضلال حاصل في العقل ولو حزن مخير فيه . وذلك لانه لما كان
موضوع الارادة هو الخير المدرك حصل ان الارادة لا يمكنها
ان تصرف الى الشر الا اذا عرض عيب الشر في هيئة الخير

(١) ان ذات الله وان كانت تبارع في فضيلته اختاراً فكلتاها مع
ذات واحد حقيقه . فله فليس فعل خدع عن ذات الله لا وهو مدبر
عن فضله . ومن ثم كان من مستعين ان يكون في فعله شر بسبب
بعض في مدبره ، فاعلى ، لان مبدأه هذا هو نفس ذاته

(٢) ذات لان شره خدع وقوة خدع ان يكون مشتبه ، وقوة
صحة ان لا يكون مشتبه . ودون شر من حيث هو كذا مشتبه
مدبر فليس او مدبر حوى واشوب على معنى الادة ولكنه قد
يشتهى بطريق اخر من مدبرته بحد مشتبه . كمن يرى انه يقصد اللذة التي
تلاصها معرفة لانه .

وجه ما، وهذا لا يمكن حدوثه من دون صلال وليس يمكن
ان يكون في معرفة الله صلال كما سبق بانه ف ٦١

فاذا يستحيل ان يكون في ارادته ميل الى الشر .

و ٣٠ ايضاً ان الله هو الخير الاعظم كما سبق بوضوحه ف ٥١ .

والخير الاعظم لا يطبق من غير الشر كما ان ما هو عيب في

الحرارة لا يطبق من غير البرودة . ود يستحيل على ارادة

الله ان تدفع منحرفة الى الشر .

و ٢١ ايضاً ان كان الخير متصفاً بمعنى العافية (١) كان ان

الشر لا يقع في الارادة الا باعرافها عن العافية . وارادة الله لا

يمكن ان تصرف عن عياتها ولا يمكن ان يريد شيئاً الا

بارادته نفسه كما تقدم بانه ف ٧٤ وما يليه

فاذا لا يمكن ان يريد الشر . وهكذا يتضح ان حرية

لاختيار في الله من طوعها نية الاستمرار في الخير . وهذا ما

قيل عدد ٢٠ ف ٣٢ من ثبوت الاشتراع . الله حق امين لا حور

عنده . وقيل ايضاً في عدد ٣ ف ١ من نوبة حقوق عباده

ظهر من ان تصرف الى الشر وليس تطبيق لظن الى الاصر

(لفت) .

(١) غير ان هذا الذي هو نية هو الحق الاول ومبدأ الاله

حيث ينتهي من حيث لا يشي . نية في حد حر عزم . وقد

سكون بقاء الذي يكون له نية لارادة من (قدس بوم) في كتابه

في الحق ف ٢٢

ويهد يدفع بهتان اليهود القائلين في التلمود ان الله خطي
مرة ثم يظهر من الخطأ ويهتان اصحاب لوسيغير القائلين ان الله
خطي بطرده لوسيغورس .

الفصل السادس والتسعون

في ن انه لا يمكن شيئاً (وانه من المعال ان يكون
فيه تعالى بعض شيء ما)

١

ومما تقدم يتضح انه يستحيل ن يكون في الله بعض
شيء وذلك :

١ لانه كما ان المحبة هي الى خير فكذلك البغض هو
يسبب الى الشر ، لانه يريد الخير من ن محبة والشر لمن يبغضه
وان كان يستحيل على ارادة الله ن تنيل الى الشر كما سبق
بيده في الفصل المتقدم فمستحيل ان يكون له تعالى بعض شيء .
٢ ايضاً ان ردة ن كما تبين ف ٧٥ ن تصرف الى
جميع ما سواه من حيث ن لارادته ومحنته وحواده وخيريته يريد
ان يفيض هذه اشتراكه اجمع في شئها قدر الامكان . وداً
الامر الذي يريد الله في الاشياء التي هي حونه انما هو ان يكون
فيها شبه خيريته . وخير كل شيء هو اشتراكه في شبه الله لان
كل خيرية ان هي الاشياء ما بالخيرية الاولى (ف ١٠) .

فإذا يريد الله خير كل شيء . وإذا لا يمتنع شيء
 و٣ أيضاً أن الأشياء جميعها تأخذ من الوجود الأول أصل
 وجودها . كـ يس . ف ١٣ . وإذا كان الله يمتنع شيء منها
 كان يريد . لا يكون . هذا في الوجود . لأن وجود خير كل
 شيء . ومن ثم كان يريد أن يمتنع لدى به يخرج هذا الشيء إلى
 الوجود بواسطة أو يمر بواسطة لا يكون موجوداً ما قد يمتنع
 ف ٨٣ من أن الله إذا أراد شيئاً فلا يُدْرِك أن يريد جميع ما يقتضيه
 ذلك الشيء . وهذا مستحيل . ويتضح ذلك من أنه إن كان
 حراً لا شيء إلى الوجود بآمره فلا بد حينئذ من أن الفعل
 الذي يخرج هي إلى الوجود يكون فعلاً مَرْدُوداً وكذا
 الحال . كان هو غلة الاشياء . يصح لأنه تعالى . كـ أنه يرتضي
 طبيعته فكذلك يرتضي كـ ما تقتضيه طبيعته (١) فإذا

وإذا أراد الله شيئاً فلا بد أن يكون له ما يقتضيه ذلك الشيء . وهذا مستحيل . ويتضح ذلك من أنه إن كان
 حراً لا شيء إلى الوجود بآمره فلا بد حينئذ من أن الفعل
 الذي يخرج هي إلى الوجود يكون فعلاً مَرْدُوداً وكذا
 الحال . كان هو غلة الاشياء . يصح لأنه تعالى . كـ أنه يرتضي
 طبيعته فكذلك يرتضي كـ ما تقتضيه طبيعته (١) فإذا

ليس عند الله بعض ومقت شيء .

وذاً ايضاً ان ما يوجد في جميع العال العاملة بالطبع هو
بالضرورة حق ما يوجد في عالم الاول . وري ان القواعل
جميعها كلاً على حسب حاله تحب مدعيه من حيث هي كماله .
من انوالدين يمان ولأدم وانذر قريضة والصدع مصوء به .
وذاً ان لا يكون الله لدي هو عنة كل شيء . مصوء شيء .
بالأولى .

وهذا يصدق به قول الحكمة عدد ٢٥ في ١١ لاك تحب
جميع الاكوان ولا تقف شيئاً مما يصعب .

٢

٥ الا انه يقال على سبيل امثلة (١) ان الله ببعض بعض

و لا قل من ان يكون . ص به على مدعي الفيلسوف صدور لاشياء
منه تعالى صدوراً طبعياً . وعلى كلا الحان ويكون مراد بوجود لاشياء .
الموجودة لاستدعاء ان لا تكون . موجودة مع بقا فعل لايجاد . فداً يستحيل
ان يكون في به بعض شيء . من موجودات . وهذا دقيق وحيل فاحظه
(١) قال ٥ على سبيل امثلة و مثلك ٥ لوجهين اوها لا . به
يريد ان اثر المضاد للغير الذي يريده لخلق لا يكون . موجوداً . و .
لا يريد وجوده بقا . به . و بهذا نفى يقال ان به بعض اثر على
ما ورد في قول ذكرنا المذكور فلا يكون بعض ورد به . لخصي من
مقول على نحو من الاستدعاء والمعه .

والوجه الثاني ان به يريد بخلق حاد اعظم وهذا الحق قد لا يمكن
حدوده الا مصحوباً بعلم حيز اصغر فعلت ارادة الله على عده خير لا يصر
وخلق عليه اسم العصر على بها باسم عيب حق

الاشياء وذلك على وجهين :

اولهما ان الله لكونه يحب الاشياء ويريد خيرها فانه يريد ان لا يكون ما يصاد الخير وهو شر وعليه فيقول ان الله يحقت الشرور ، اذ ان ما لا نريد وجوده يقال بانه شر وسفاهة ، مدليل ما قبل عدد ١٧ و ١١ من ذكرها . ولا تفكروا شراً في قلوبكم الواحد على قريبه ، ولا تحموا بحسب الزور فان هذه جميعها قد مقما بقول الرب . وانست هذه الاثار المذكورة من الاشياء . لافقة مداته والتي يتحقق بها حقيقة النقص . والوحه الشئ لان الله يريد خيراً اعظم وهذا قد لا يكون من دون ان يصحبه عدم خير أصغر . وهكذا يسمى هذا نفصاً وهو الحق ان يسمى حساً . فان كان الله يحب خير لعدالة وخير نظام العالم وهذا قد لا يمكن ان يكون من دون عقوبة لبعض وفساد بعض الاشياء . كان الله يقول ان الله ينقص من يريد مدقته وما يريد فساده وعليه قيل عدد ٣ و ١ من ملاحيا . وقد ابصت عيو . وفي عدد ٧ مرموز . وقد انقضت جميع فاعلي الالتم نهك جميع الماصقين والكذب . سافك الدماء والمالكه يحقته الرب .

الفصل السابع والتسعون

في ان الله حي هو

(خلاصه سر ١٨ م ١ ص ٢٤)

ومما قررناه في ف ٤٤ و ٧٢ يحصل بالضرورة ان الله حي هو وذلك :

١ - قد بينا ههنا ان الله عاقل ومريد . والتعقل والارادة لا يختص الا بـ هو حي . فانه اذا حي .

٢ - ان الحيوة اذا نسبت الى بعض الاشياء لانها شوهدت متحركة من ذاتها لا عن غيرها ، ولهذا فان ما يرى متحركاً من ذاته ولا ترى العامة بحركاته ، فانما نسميه حياً على سبيل المشابهة ، كما تسمى الماء الحار ماء حياً ، ولا تسمى بها الماء البارد في الآبار او في البرك الساكنة .

ولا يتحرك من نفسه حقيقة الا ما يتحرك من نفسه حركاً من محرك ومتحرك كما هو شأن المتنفسات وعليه هذه وحدها يقال انها حية حقيقة . واما جميع ما سواها فانما يتحرك عن محرك خارج موكداً او رافع لمضع او دافع . ولما كانت الافعال الحسية انما تتم مع الحركة قد رادوا على ذلك ان قالوا كل ما يدفع نفسه الى افعاله الطبيعية وان لم يكن ذلك مصحوباً بالحركة ويقال انه حي . ومن ثم كان التعقل والاشتهاء والحس افعالاً حيوية . والله في اقصى السعد ان يفعل بغيره وانما هو فاعل بنفسه .

الحياة اذا هي في غاية لصدق عيه .

و٣ ايضاً ان الوجود الالهي يستغرق كل كمال الوجود
كما سلف بيانه في ٢٨ والحياة (مصدر) وجود كامل ١١١ وهذا
قدور الحياة في رتبة موحودات بفصلون ، لا حياة ، فوجود
لله اذا حيوة فهو اذا حي .

و٤ تصدع هذه حقيقة شهادات الكتاب اتمس . قبل
عدد ٤٠ في ٣٢ من نشية الاشتراع ، احي الى لاند ، وفي
عدد ٣ ، رموز ٨٣ ، يرم قني وحسي للاله احي

الفصل الثامن والتسعون

في ن ب ه ه هو نفس حيه

مقدمة : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠

ويتضح فوق ذلك مما قلناه قريباً ان الله نفس حيه وذلك .
أ لان حيوة احي هي نفس ن يجب مدلولاً عليه نصفه
التحريد كما ان الركن نفس في واقع الامر سوى ان نفس (٢)
ون يجب لذوي الحيوة هو نفس وجود ذوي حيوة (٣)

(١) ي كون التي هو كونه موحود كلاً

(٢) يعني ان الحياة التي هي اسم تدل على الحياة التي هي مصدر هي
دلالة الاسم المجرى على المقيد المعين المبي

(٣) قوله « نفس وجودها » لا يريد به وجود ذوي الحيوة بحد
المطلق بل ذلك الوجود الذي له ان يتحرك من ذاته اي الذي له الحيوة

تئين في الفصل السابق) ان يكون حياً بالاشتراك في الحياة .
وكل ما كان بالاشتراك ، مرجعه الى من هو بالذات . وبما
فيكون لله مرجع الى شيء هو قدم منه ، يحيا هو به ، وهذا يحل
كما انضح لك مما قلناه ف ١٣ .

وأيضاً اذا كان الله حياً كما تقدم في الفصل السابق
فلا بد من ان يكون فيه الحياة . وان لم يكن هو نفسه
حيته بعينها كان فيه شيء . نفس هو نفسه . فكان اذا مر ك . وقد
انظر هـ و ١٨ . وقد الله هو نفس حياته . وهذا هو قوله
يوحنا في عدد ٦ ف ١٤ من تعبه قل انما هو الحياة

الفصل التاسع والتسعون

في الحياة والحيوة

(١ - ١ - ١)

ويبحث من هذا ان حياة الله - ملية وذات
الاله لا شيء ، يعلمه الحياة الانفصال احرة عنه . ولكن
يستحيل ان يفصل شيء عن نفسه ، لان كل فصل يتم
بقطع شيء عن آخر . فذا يستحيل ان يكون لله الحياة لانه
نفس حياته كما انقضاء في الفصل السابق .
وأيضاً ان يكون شيء مرة موجوداً ووضوحاً غير موجود
فذلك لا يكون لأية حياة ، اذ لا شيء يخرج نفسه من الوجود

الى 'وجود' لان ما ليس بعد موجودا ليس يفعل . وحيوة الله
لا علة له كما ان وجوده لا علة له . وذا ليس يكون الله تارة
حياً وحياً غير حياً ، وانما هو دائماً حياً . وذا حيوته سرمدية .
و٣ ايضاً ان كل عمل من عامه يبقى وان كان عمله قد
يمر على التعاقب ، وهذا من التحرك في حال الحركة انما يبقى
في كل مدة الحركة ثابت الذات وان لا يمكن بحسب الاعتقاد .
وعليه فحيث يمكن العمل هو نفس الفاعل في الضرورة اللازمة
ان لا يكون ثم شيء يمر على سبيل التعاقب بل لا بد من
ان يكون الكل موجوداً معاً (١) . والتمثل والحيوة نفس
الله كما سبق بيانه في ٤٥ و ٤٨ . وذا ليس في حياته تعاقب
بل كلها موجودة معاً ، فاذا هي سرمدية .
و٤ ايضاً ان الله مبره عن كل تغير التثنية (٢) كما تقدم

(١) مذهب كل من يبقى فاعله قائماً ما دام فاعله لان الفصل
ش . هو موجود بالفعل . وذا حيث يمكن الفاعل ثابت هو نفس فعله
ولا يجوز ان يمرى فاعله على التعاقب والتعدد . كما ان نفس الفاعل لا تعرض
به التعدد ويبدو به فاعل لاصيل . وعليه ان كان الفاعل سرمدياً كما
هو الله وجب ان يكون الفاعل واحد سرمديين لانها واحد
(٢) سرمدية على . ترجمها بوليسوس في كتاب التسمية ٣ انما
هي ثلاث حيوة احر لمستمى (ابتداء وانتهاء) كلمة معاً امتلاكاً كاملاً .
ويخرج من هذا التعريف ان السرمدية تختص بالبرزخ . كون ما في السرمدية
عنه . ي لا ول له ولا آخر اطلاقاً لاسم الابد . على كليهما . ثم
كون السرمدية خالية من الصف لوجودها كله معاً . لان كل وجود

بيانه في ١٣. وما تحدث له الحياة او يعلمها او ما احتمل
حياته التعاقب، فذلك متغير، لان حياة شيء انما تبدأ بالولادة اي
التكوين وتزول بالفساد. وما لتعاقب فانه هو حركة ما.
فالله اذا لم يكن حياته ابتداء ولن يكون له زوال وانتهاء.
ولا هو يطبق التعاقب في حياته. فادأحيائه سرمدية.
ولهذا قد ورد عدد ٤٠ في ٣٧ تشبیه على سبيل الرب:
انا حي الى الابد. وفي عدد ٢٠ فصل اخير من الرسالة ابوحنا.
هذا هو الاله الحقيقي والحياة الابدية.

يس ٤ مشدود انتهى بحسب لؤي بن طيب فيه اول وهو فلا تعاقب من
كله حاصل معاً

ولهذا لا يختص التعاقب في الحياة الا بالفساد ليس عمره. ولكن
هو التعاقب لا يلحق الوجود الجوهرى، فبشأنه في ذاته بل بسبب في حركة
اللاحقة التي بها يحيط بوحود نفسه و الحياة نفسها، وينسب كل منهما الى
لؤي. وهذا قال لؤي ان التعاقب في صف بوحود انما يكون بسبب
الحركة - فتمه -



الفصل المئتم المائتة

في ان الله سعيد

خاتمة جزء ١ م ٢٦

فبقي علينا ان نشأت ما تقدم ان الله سعيد (١) فقول .
 ١ ان كل طبيعة عقلية فغيره الخاص انا هي لسعادة (٢).
 فاداً لما كان الله عقلاً كان ان السعادة تكون حيرة الخاص .
 الا ان نسسته الى حيرة الخاص ليست كنسنة من يبل اي حير
 حص به منظر ، اي غير محمول عليه ، لان هذا شأن الطبيعة
 المتحركة والوجود بالقوة ، وانما نسسته تعالى اليه نسسته الى خير
 قد حصل له فاداً ليس الله يتشوق السعادة كما نشوقها نحن
 بل هو حاصل عليها ومانع بها . فهو اذا سعيد

٢ ايضاً ان ما نشوق اليه لطبيعة العقلية اشد شوق
 او تربيده باصدق ارادة انك هو ما كان في عبة الكمال فيها

(١) السعد على . عرّفه ٢ - ٥ - ١ في كتبه التبرية (٣) هي الحالة
 المستجعة لكل الحيات . وعرفها القدر - توما (خلاصة جزء ١ م ٢٦ و ١)
 باب الحق الكمال للطبيعة العقلية التي من شأنها وحدها ان تعرف كيف ما
 بالخير الحاصلة هي عليه وتي يتسبب ان يعرض لها الخير والشر وان تكون
 ربة لها

(٢) اراد بقوله الخير الخاص بالطبيعة العقلية الخير لمدة هي له .
 حيث هي طبيعة عقلية ، والخير الذي تعد له الطبيعة العقلية من حيث كذلك
 انما هو السعادة ، لان السعادة كماها الاخير

وهذا هو سعادته . وكل شيء فالأكل فيه له هو عمله
الأكل (١) لأن القوة والملكة يتكاملان باعده . وهذا قال
لفيلسوف عدد ١ ف ٨ ك ١٠ في علم الاخلاق . انما السعادة
عمل كامل .

وكمال العقل يتوقف على «دفعه امور» .

او هو حسن العمل بان يكون لعمل مستقراً في نفس العمل .
وقولي العمل المستقر في نفس «امام» اريد به لعمل الذي لا
يخلص عنه شيء غير نفس العمل كالصبر والسمع (٢) . ون

(١) قال «الأكل في كل شيء» هو عمله الأكل «يريد» تفصيل العمل
على جمع ١٠ سورة من الكليات النبوة الطارئة على الكمال الاولي الذي
هو الكمال جوهرى . لا . ما هو الاكمل مطلقاً في الشيء نفساً هو جوهر
شيء . وه يصير عليه في حال كمال وجوده انما هو ما يسمونه الكمال
الثانوي وهو انفس من الكمال الجوهرى

وكون ما قدمه مردخاين دينة قوة «لأن القوة والملكة يتكاملان
بالعمل» والقوة والملكة من الكليات ضرورية على الكمال جوهرى . ود
اشرف ما في الكليات النبوة هو العمل . ولكن قدس قوى ضرورية
وسكنل قوة عملها الخاص هي نفس من عمل تلك القوى شرفها . وكما
والخواب عليه فيما احببته قوة ادنى د حسن كمال نفس متوقفة على ادنى
مور كما يرى في الحق . وقد ذكرها ن حياء محمداً في اعيانه نفس في س
اقه عاشق وممشوق ولاد وملته غواجها فيه اذا شئت

(٢) ان بين العمل المستقر في انفس وبين العمل منقطع فرقاً عظيماً .
ون مستقر لا يحصل عنه شيء في متغير بل ما تنتهي اليه القوة نفسها

مثل هذه الاعمال انما هي كالات اصحابها ، وقد يمكن ان تكون المقصود لاجير لاه غير مودة بمفعول هو عاية . واما الفعل او العمل الذي يلزم عنه مفعول ما غير نفس العمل فانه هو كمال المفعول لا العامل . وتكون نسبة العمل اليه نسبتته الى الغاية ومن ثم فان مثل هذا العمل الصادر عن الطبيعة العقابية لن يكون سمادته او غبطته .

هو نفس فعلها ، كالتفعل مثلاً وان هذا الفعل لا يعمل شيئاً في الشيء . المفعول وانما هو مجرد قول الصورة المفعولة التي بدور عليها الفعل والتي تحمل العقل بامع ، وهي الشئ بمفعول لاني . ونسبي معنى الشيء .

ويعقل حينئذ يتصور ذلك مفهوم وتصوره هذا المفهوم او شئ الشيء . نسبي كلمة العقل ، ولكن هذه الكلمة التي بصورها الفعل بس ما ينتهي اليه فعل بل الكلمة انما مودة للتفعل ، اي لكي يدرك العقل الشيء . ٢ . وهذا معنى قول المتن : قد يمكن ان تكون (لافعل مستقرة) المقصود لاجير ، لاه غير مودة لمفعول يكون عاية .

وبهذا القيد اشار الى ان التفعل مثلاً قد يحصل عنه شيء ، اي الكلمة كما قلنا . لا ان هذا الحاصل ليس غاية ينتهي اليها فعل القوة كما فهمت . فينتج ادان العمل المستقر يعني هو كمال القوة انما هو كمال صاحبه لاستقراره فيه وعدم تحاوره الى ما وراءه فهو ذات عاية القوة . وهو اذا استتم الشروط الدقيقة بمصورة يكون فيه السمادة والعطفه لصاحبه وما لمفعول ، متحاور يعني يتم في المفعول وينتهي اليه فهو كمال المفعول لا العامل ، كصناعة الناب . مثلاً فان حادة فعلها كمال الناب لا كمال الصانع (راجع ما ورد في ٣٣ من هذا الكتاب) . وهذا لا نعزم السمادة مثل هذا العمل ، لان السمادة تقوى باستعراغ المصيد كالاته وحيرته

وثاني الامور المتوقف عليها كمال العمل هو مصدره بان
يكون العمل عمل القوة لاسمى ومن ثم ليست السعادة فينا
باعتبار عمل الحس بل باعتبار عمل العقل المكمل بالملكة (١) .
والامر لثالث موضوع لفعل ومن حل هذا كانت السعادة
الاحيرة لنا قنمة بادرارك اسمى مدرك .

والامر رابع هو صورة بفعل ، بان يتم الفعل على وجه
الكمال والسهولة ولتمة والثالث والاعتداد .

وعن الله هذه صفته ، انه عاقل وعقده فوق سائر لقوى
ولا حاجة لعقله الى ملكة مكمله لانه كامل في ذاته كاتين
ف ٤٥ ، وهو تعالى يدرك ذاته التي هي اسمى المدركات ، باكمل
دراك ، وعلى اسهل وجه شد تتداد . فانه اذا سعيد .

٣ ان لسعادة ما هي ما ليه يسكن الشوق شعاً لالها
ذا حصلت فلا يبقى معها منريد يطمح اليه الشوق ، اذا انها
الغاية القصوى . ودأ من كان كاملاً مستحجماً لكل ما يمكنه
ان يتشوقه فذلك لا بد وان يكون سعيداً ولهذا قال بولسيوس
في كتبه في التعريف ٣ السعادة هي الحالة الكاملة باحتياج كل
الخيرت . وكن الله هذا شأنه وهو انه كما نين ف ٢٨ و ٣١
يشتمل على كمال بضرب من المساواة فانه اذا سعيد حقاً .

(١) فان مكمل بالملكة لان فعل العقل لاسمى من يكون كاملاً
لا د نكمل بالملكة ولكن هذا لا يصدق على ما يدل . صدقه
لذات من ن عقل فة معنى ن نكمل بالملكة لانه كامل بدته

وإن أيضاً ان كل واحد ما دام يقصه شيء هو في حاجة اليه فلا يكون سعيداً عدم امتلاكه شوقه . واما من كان مستغنياً بداته غير مقتفر لى شيء . فلما هو سعيد . وقد يقالك ف ٨١ و ٨٢ ان الله مستغن عن جميع ما سواه لعدم توقف كماله على شيء خارج . وليس يريد الاشياء التي هي دونه من اجل ذاته . رادته . من اجل عابه . كانه في حاجة لى تلك الاشياء . بل فقط لان ذلك موافق لخبريته . والله اذا سعيد .

وهو أيضاً قد يد في ف ٨٤ ان الله لا يمكنه ان يريد ما هو محال . والله لانه ليس بالقوة بوجه من الوجود كما تبين ف ١٦ فيستحيل ان يحصل له شيء . لم يكن له . فإذا يستحيل ان يريد لنفسه شيئاً لم يكن حاصلًا عليه . فإذا كل ما يريده فانه حاصل عليه ويحور له . وليس الله يريد شر كما سلف ف ٩٥ . وهذا الله سعيد . فان السعيد على ما قاله البعض انما هو من كان حاصلًا على كل ما يريده ولا يريد شيئاً من الشر . وكون الله سعيداً تقوم عليه شهادة الكتاب المقدس في عدد ١٥ فصل احبير من رسالة الى نيموتاوس " الذي يسديه في آوته السعيد القدير " .

الفصل المائة والواحد

في ان الله هو نفس سعادته

(الحواشي على الف ١ م ٦٣ قسم ١ من القلادة اللاهوتية)

ويتضح مما قدمنا ان الله هو نفس سعادته وحدث .

١ لان سعادته كارب ف ١٠٠ انه هي فعله لتعقي . ولكن قد اوضحنا ف ٤٥ ان نفس تعقل الله هو جوهره بعينه . فاذاً لله نفس سعادته .

٢ ايضاً ان السعادة كد كارب هي العاية القصوي كان انها هي شيء . الذي من طبيعته كل احد ان يحصل عليه او ان يحصل عليه ان يريده فوق كل شيء . والله يريد ذاته فوق كل امر كما سبق بيانه في ف ٧٤ . وذاً ذات الله هي نفس سعادته .

٣ ايضاً ان كل واحد لنا يوحه لسعادته جميع ما يريده لان السعادة لا تشق النفس اليها من اجل غير ذلك عدها تنهي حركة شوق من يشاق شيئاً من اجل شيء آخر لئلا تكون حركة الشوق غير متناهية (١) . وذاً لما كان الله انما يريد جميع

(١) وسنجد ان يكون حركة الشوق متناهية الى غير المتناهي ، لانها لو كانت كذلك لا يمكن ان يكون للشوق حد يمكن اليه كما اثبتنا في الف ٢٤ من علم ما وراء الطبيعة ، لان الامتلاء لا حد له . ومن ثم استحالة وجود الشوق لان الشوق يروع النفس عند الحصول على الخير مشتاقاً ولا يمكن حصوله عليه لا يمكن ان يشاق اليه .

الاشياء من اجل خيرته كما تقدم ف ٧٥ وخيرته نفس ذاته
وحب انه كما انه نفس ذاته ونفس خيرته كما بيده ف ٢١ و ٣٨
كذلك يكون هو نفس سعادته .

و ١٢ ايضاً من الحال ان يوجد خيرا اعظم اثنان (١)
لانه ان نفس الواحد منهما شي . موجود بالآخر فن يكون احد
منهما هو الخير الاعظم والكامل وقد بين في ف ١٤ ان الله
هو الخير الاعظم . وكون السعادة هي الخير الاعظم بـضيق من
انها هي الغاية لقصوى . وداً لسعادة والله شي . واحد (٢) . وداً
الله نفس سعادته .

(١) يريد بالخير الاعظم الشئ تعدده الخير مدول . بعضه بالاطلاق وهو
الذي يحتوي جميع الخيرات باحتسابها جميع فلا يعرفه شي . كما يقال انه خير
وهذا من المقرر انه يستحيل تعدده . واما الخير الاعظم فانه واحد . كما
الاول ولما في حس من الاحاس كـ . مثلاً انني هي اعظم . لا يقدر
عليه اسم الخار . فكل هذا لا يتبع تعدده كما لا يتبع تعدد الاحاس
(٢) قد ورد على هذا الكلام انه لو صح حصل عنه محالة . وهما ان
به نفسه يكون سعادة الاحاس القوية لا موضوع سعادة لاسباب . لان
السعادة كما قل احس هي الخير الاعظم لانها الغاية القصوى والخير الاعظم
هو الله وداً سعادة لاسباب الضرورية هي الله . والحال الذي به يتبع حشد
ان يبقى تفاوت في سعادة للسعداء .

فما بالقدس (١) على الاعتراض في خلاصته حر ١ م ٢٦ ف ٣
قال ما من نفسه :

بـ سعادة الطبيعة العقلية بغيرها . نفس العقل يعتبر فيها امر بـ موضوع
السعادة الذي هو الخير الاعظم بقول وهي من هذه الجهة انه نفسه فلا

بديل ان من كل اننى قراءة الباقى نعطف اليه بانطمح
محبة اشد . فانه اذا يلد سعادته التي هي نفسه كثر كثيراً
من يلد سائر السعداء . وسعدتهم التي ليست هي اياهم . ودا سكون
شوقه (١) تعالى اعظم وسعادته اكمل .

و٣٠ بعض ان ما هو بالذات هو دوى وافضل مما يلقى فيه
انه بالاشتراك . كما ان صبيحة الدار هي في نفس النار اكمل
منها في الاشياء . المسحاة بالنار . والله سعيد بذاته كما تين في
افضل السابق . وهذا لا يمكن ان يوجد في غيره اد لا شيء .
الا ان لا يمكن ان يكون هو الخير الاعظم كما يمكن
استيضاحه مما تقدم ف ٥١ .

وعليه وفي سواء كان سعيداً فيجب ان يقبل انه سعيد
بالاشتراك (٢) ودا سعادة الله تفوق كل سعادة غيرها

المساواة جيدة فبما بين حتمى د ان حيز معصود من عرض النفس اي
فضيلة محسنة تصل من الخير انفقود بتعريفها . وهذا ما رد الناس
استثناءه بقوله عند تشاري جميع الاحوال . فله .

(١) قوله « شوقه تعالى » لا يريد به الشوق بمصدر . فحيزي الذي هو
الروح الى حيز غير محصول عليه . د ان مثل هذا الشوق تضمنه معنى ما
هو مفعول الى الفعل كما سبق من موجود في الله د ليس في الله شيء .
بالقوة . وهذا رد ناشون ههنا ما يقول اليه الشوق في نفس اشوق
بالشوق احاصل .

(٢) وديك لان سعادة من سوى الله وان كانت باعتبار موضوعها هي
الله كما تقدم سابقاً . الا ان السعادة الصورية يمكن مخلوق انما هي قائمة بفعل

وإن أيضاً السعادة كما تبين في ف ١٠٠ هي القوة
 بفعل العقل ويستحيل أن يوجد فعل آخر عقلي يعد هي فعله
 تعالى، وهذا يتضح من قبل من كون فعله تعالى فعلاً
 قائماً بذاته بل لأنه تعالى بفعل واحد يعقل بنفسه، كما
 هو عليه. وبذلك الفعل الواحد يعقل الأشياء الموحدة وغير
 الموحدة شروفاً كانت أو حيواناً كما تبين في ف ١٠١.

و، ما سواه من العقول نفس نفس تفعل فيهم فعلاً
 قائماً بذاته بل هو فعل من هو قائم. ثم ما من حد يمكنه أن
 يعقل له لذي هو المفعول له من تفعللاً كاملاً مستوياً كما
 تعالى إذ ليس شيء وجود كمال ك هو وجود الله. وليس
 شيء من يمكن أن يكون الكمال من جوهره (١١). وليس

أدنى موضوع في ذاته بخلافه على قدره. يمكن للطبيعة المخلوقة
 أن تتعبد له، وهذه السعادة هي سعادة مخلوقه من العقل
 المخلوق، وما سعادته له فهي سعادة من العقل المخلوق، لأن الله هو
 نفس سعادته فيكون السعادة المخلوق صورة موضوع خارج عن ذاته
 هي فيه، فكل سعيد من ذوات الله ذات سعادته بالاشتراك

(١) وذلك لأن العقل له هو الصورة التي تفعل بها كل شيء
 والصورة هي العقلية الموجودات العقلية، ووجود الشيء
 هو جوهره، ولهذا قال تعالى: وهذا ليس بكون فعل شيء كمال من
 جوهره، عليه يقال عموماً ما من وجود في جوهره ما هو وجود
 الشيء، لفعل يتبع عليه من تفعل ذلك موضوع فعلاً منه، للموضوع
 بحيث يستوعب ذلك كل ما هو مدرك في الموضوع، وهذا الاستيعاد في
 كل عقل مخلوق أن يدركه ما عليه من الكمال

بوجد عقل آخر يعرف جميع الاشياء حتى التي في استطاعة الله
ببعضها والا حصص به لاحاطة بقدرة الله .
ثم ما يعرفه عقل آخر غير عقل الله فلا يعرف جميعه
فعل واحد عليه . فاداً سعادة الله فوق كل سعادة بلا قياس
الشيء .

وهو أيضاً كلما اردد الشيء انحاءً ازدادت قوته وحيرته
كأنه لا . والفعل متعقّب ينقسم بحسب احراء الزمان المختلفة ، فلا
وحده دائماً مقسمة كماله بكل الفعل الذي لا تعاقب فيه بل كنه
معاً ، ولا سيما وان كان هذا الفعل لا ينقص في الا ان يستمر
الى الابد . وتعقل الله برآء من كل تعقّب وتعدد كما تبين في ٥٥
ووجوده كله معاً ابدأً . واما تعقله فيه يتعاقب متحدداً من جهة
به يصححه على حريق اعرض الاتصال والزمان (١)
فاداً سعادة الله تفوق سعادة البشر فوفاً غير متناه كما ان
دوام السرمدية يفوق آن الزمان السبيل .

وهو أيضاً ان التعقّب وسائر الانشعالات والمهموم المختلفة
لتي لا بد من ان تعترض في هذه حيوة الدب تعقل الطري

(١) يجب ان يعلم ان تعقله فيما ذكره على حدته فيه فعل حاصل
في الا . واما وقوله . لا شعراً . ولكن لما كان فعل التعقل فيها يصحبه
فعل حدث وكان شخياً مع بقائه في ذاته اي مع اتصاله بعرض له التعاقب
وتعدد . كما ان فعل تعقله لا يتعقّب يعرض به بعرض الاتصال
ولتعقّب ولا سيما عند ادراكه القديس . وهذا دقيق وعرفه

لدي تقوم به نوحه احص سعادة الانس (ر كان في هذه
الحيوة لدي سعادة) ثم الاصيل والشكوك وسائر الاحداث
والوانب المختلفة التي يستولي متداوية على الحيوة خاصة كل
ذلك دليل على ر لا قياس لمتغير سعادة لانس وخصوصاً
سعادة هذه الحيوة (وبين) سعادة الله .

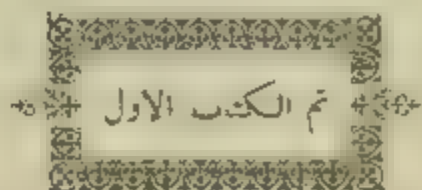
و٧ ايضاً ان السعادة الالهية يمكن ان يعتبر كميات من جهة
١٢ لتشتمل على جميع السعادات البشرية (١) ولعمية ، البشرية
فلا والله يرى ما كسر وجه وعلى الدوام دانه وجميع ما سواه
واما السعادة العمية فلانه تعالى لا يقتصر ندمه على حيوة
الانس المرء او المؤمن او المذنب او المصيبة بل يتناول
العالم قاطبة .

(١) لا يغرن عن بالك ان الكلام هنا جار على السعادة الطبيعية
التي يمكن للعقل الاعلى دركم ندمه . المسمى : هذه السعادة قد
قسمها المفسرون الى قسمين سعادة بشرية وهي التي تقوم بفعل الحكمة
وسعادة عملية قائمة بقوة صلت لادبية وعلى لأحسن بعض لصفة التي
شأن تدبير وسياة - من الفضائل فالى السعادة النظرية في الله اشار الماتن
بقوله : به تعالى يرى ما كل وجه دانه وجميع ما سواه . وهو : معنى
الحكمة . ثم لما كانت الفضائل الادبية منصرفة اما الى خور حده
واما الى خور النفس مرتبطة في جميع ذلك بدليل انه قد حصر من
السعادة العملية في حسن الياة ، وتدبير النفس و ندمه كما سمي وعلى
النوحه الذي ينبغي : وتدبير العالم بدمه . وشراف من سدمه مرد
والدينة والمملكة . فتج ان سعادة به نصية شراف لا يقاس من
سعادة الانسان العملية . فانتبه

واما السعادة لكثرة الارضية ون هي الاصل السعادة
الكاملة لا تحصر قيمها خمسة امور على ما قاله بولسيوس هي المدة
الحمية والغنى والسلطة والشرف وحسن السمعة
وقد يبتد مدانه عبة الدد واسمها ويستخرج بجميع الخيرات
بمجة شاملة لا يدرج ضد .

اما لغنى فقه له في دابه عوض عن استغنائه التام بجميع
الخبور كمن تين في ف ٢١ . وله القوة لغير انتهية بدلا من
السلطة (ف ٢٣) وله الرئاسة والاولوية وتدير جميع المملوكات بدلا
من شرف (ف ١٣) وله في ما يأخذ من الاعجاب به تعالى
كل عقل بدركه نوعا من الادراك ، ما يعتاضه عن الشرف
ونهاية الشأن .

فلله اداء المتعبد بالسعادة الكرامة وحلال واحد الى
دهر الداهرين آمين



صلاح الخط

صفحة	مهر	خط	قوله
٦	١٢	خط بي	سوف يسي
١٣	١٨	رسة	رسة
١٤	١	كوتاية	قوله رسة
٦١	٢	سكو	سكو، حركة
٦٥	٢	نوحه	سوف يسي
٦٥	٢١	فمن	فمن
٦٨	١٨	سوه	سوه
٧١	١	يوحه	يوحه
٧٥	١١	خرى	خرى
١٠١	١٦	شده	شده
١٠١	٢٢	اعلى	اعلى
٢١	٧	اصرة	اصرة
٣٣	٧	نوه	نوه
١٣٦	٩	الاعلى	الاعلى
٧		نوه	نوه لا، ح
٦٩	٦	نوه	نوه
٢٠٠	٢	نوه	نوه
٢٢٨	٥	نوه	نوه
٢٦٣	٩	نوه	نوه
٢٧٠	٧	نوه	نوه
٣٢٢	١	نوه	نوه
٣٦٨	١٨	نوه	نوه

صفحة	سجل	حد	مرد
٣٧٨	٢	قدرة	قوة
٤٧	١٥	يقلقل	يقلقل
١٣٠	١٧	الشد	رشد
١٤٠	٤	المشحات	امشحات
١٧٤	١٤	نصب	نصب



فهرست الكتاب

الكتاب الاول

صفحة

مقدمة الكتاب	
حاشية مرقوم	
في ذب الحكم	١ الفصل الأول
في اعراض بني قصده بوقت من كذا هـ في	٥ الفصل الثاني
شيء هو	
في ان لا شيء في مقده عن انه ثبت على وجه	٨ الفصل الثالث
على ما عين	
في ان الامور لاهية المدونة ومعرفة شبيهة بـ	١٣ الفصل الرابع
انتهى الى الاس	
في ان لا شيء انني لا يمكن للمعل ان يتعلم صمو	٧ الفصل الخامس
بـ بـ تعرض على الناس بصدقوه بصدق	
الاعتقاد والاثبات	
في ان دعاء العقل الاشبه التي هي من الاعمال ومن	٢١ الفصل السادس
كانت هذه دعوى العقل بـ بـ من العقل والحكمة	
في ان حقيقة الاعمال المسبحي لا تصدده حقيقة العقل	٢٣ الفصل السابع
في انه كبري فكيف حان العقل الاساسي بـ بـ اي	٢٧ الفصل الثامن
حقيقة لايمان لاوي	
في ترتيب هذه بـ بـ ولاسلوب الذي يجري عليه	٥٠ الفصل التاسع
في وضعه	

صفحة	
٣٢	الفصل الحادي عشر في رأي العالمين بان كون الله موجوداً لا يمكن إقامة البرهان عليه لانه بين بذاته
٣٥	الفصل الحادي عشر في أصل الرأي المذكور وحل لأسباب المقدمة
٤١	الفصل الثاني عشر في لقائلين بان كون الله موجوداً لا يمكن إقامة البرهان عليه وانما يقع به الادمان اليقيني بالأمر فقط
٤٥	الفصل الثالث عشر في البينات التي يؤيد بها لائنت بان الله موجود
٤٥	الفصل الرابع عشر في انه لا بد لمعرفة الله من اتحاد صريفة اسباب
٤٨	الفصل الخامس عشر في ان الله سرعدي
٤٧	الفصل السادس عشر في ان الله ليس فيه القوة منهله
٤٩	الفصل السابع عشر في ان الله ليس عدد
٥٦	الفصل الثامن عشر في انه لا تركيب في الله
٥٩	الفصل التاسع عشر في ان الله ليس فيه شيء مفسر ولا مفسر
	دور عليه
٥٤	الفصل العشرون في ان الله ليس حكم
٥١	الفصل الحادي والعشرون في ان الله ليس دونه
٥٩	الفصل الثاني والعشرون في ان الله اوجود وادلت فيه واحد
١٢٨	الفصل الثالث والعشرون في ان الله ليس فيه عرض
١٣٣	الفصل الرابع والعشرون في ان الوجود لا يهي لا يمكن تعيينه
	تخصيفاً بزيادة فصل موهري
١٣٩	الفصل الخامس والعشرون في ان الله ليس مدركاً في حسن من الاحسان
١٤٧	الفصل السادس والعشرون في ان الله ليس باوجود الصوري حسب الاشياء
٦	الفصل السابع والعشرون في ان الله ليس بصورة جسم
٦٣	الفصل الثامن والعشرون في كماله
٧٢	الفصل التاسع والعشرون في مشيئة الله

١٧٥	الفصل الثلاثون	في انه اي الاسماء يجوز قوله على انه
١٧٨	الفصل الحادي والثلاثون	في ان كان له واعدد بهه لاساقه
١٨٢	الفصل الثاني والثلاثون	في انه ما من شيء يحمل على انه و على
		بقوى لاشبه الاخرى عملا
٨٩	الفصل الثالث والثلاثون	في ان من كل لاسماء مطبق على عساي
		وهو مطبوقات فولا بالاشبه
١٩٣	الفصل الرابع والثلاثون	في ان لاسماء ينبغي على انه و على
		محلان
١٩٩	الفصل الخامس والثلاثون	في ان لاسماء المكتوبة اني على انه
		بسم الله
٢٠٣	الفصل السادس والثلاثون	في ان بعض كلف يرب بعضه
		على انه
٢٠٧	الفصل السابع والثلاثون	في ان له
٢١١	الفصل الثامن والثلاثون	في ان له هو نفس حية
٢١٥	الفصل التاسع والثلاثون	في ان له يستعمل في ركوب
٢١٨	الفصل لاسم	في ان له هو كل حية
٢٢٠	الفصل الحادي والأربعون	في ان له هو حية لاسم
٢٢٢	الفصل الثاني والأربعون	في ان له واحد
٢٣٨	الفصل الثالث والأربعون	في ان له غير متناه
٢٥١	الفصل الرابع والأربعون	في ان له عقل
٢٦١	الفصل الخامس والأربعون	في ان بعض له نفس دابة
٢٦٤	الفصل السادس والأربعون	في ان له لا بعض شيء غير دابة
٢٦٧	الفصل السابع والأربعون	في ان له بعض دابة
٢٧٠	الفصل الثامن والأربعون	في ان له يعرفه له ولا يدركه

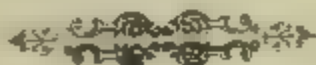
صحة

- ٢٦٦ الفصل التاسع والأربعون في ن الله يعقل ما سواه من الاشياء
- ٢٦٧ الفصل الخمسون في ن الله يعرف جميع الاشياء بمعرفة حقيقة
- ٢٦٨ الفصل الحادي والخمسون في لاسب ادعائية الى البحث عن ن كذا معقولات كيف توجد في عقل الله
- ٢٦٩ الفصل الثاني والخمسون في لاسب التي توجد كون كثره ثبات المعولات يسب في ن عقل الله
- ٢٧٠ الفصل ثالث وخمسون في ن كثره معقولات كيف توجد في الله
- ٢٧١ الفصل رابع وخمسون في ن ثبات الله مع انها واحدة وكيف تكون شيئاً حده خضع لثقلات وحقيقتها
- ٢٧٢ الفصل خامس وخمسون في ن الله مع جميع الاشياء
- ٢٧٣ الفصل السادس والخمسون في ن يس في الله معرفة مستكة
- ٢٧٤ الفصل السابع والخمسون في ان معرفة الله يست معرفة استقيبه اي بالاشد
- ٢٧٥ الفصل ثامن وخمسون في ن الله لا يعلم الاشياء بمصريق الشيف ونسيم (و التمهيد)
- ٢٧٦ الفصل التاسع والخمسون في ن حق التصديقات غير متلف عن الله
- ٢٧٧ الفصل اثنون في ن الله هو الحق
- ٢٧٨ الفصل الحادي والثون في ن الله هو الحق لمحسن خاص الحقيقة
- ٢٧٩ الفصل اثنون في ن حقيقة الله هي الحقيقة الاولى واضنى
- ٢٨٠ الفصل اثنون في اداة يدعى يريدون ن الله عن الله
- ٢٨١ الفصل الثالث والثون معرفته للحرييت
- ٢٨٢ الفصل رابع والثون في ترتيب ما ستقونه في بعض معرفة الله
- ٢٨٣ الفصل خامس والثون في معرفة الله للحرييت
- ٢٨٤ الفصل سادس والثون في ن الله يعرف الامور حدوث
- ٢٨٥ الفصل السابع والثون في ن الله يعرف الحرييت الحادثة المستعانة

في ان الله يعرف حركات الارادة	٣٦٧	الفصل الثامن والستون
في ان الله يعرف الامتناعيات	٣٧١	الفصل التاسع والستون
في ان الله يعرف الحماض	٣٨١	الفصل السبعون
في ان الله يعرف الشرور	٣٨٦	الفصل الحادي والسبعون
في ان الله يريد	٣٩٠	الفصل الثاني والسبعون
في ان ارادة الله هي نفس ذاته	٤٠١	الفصل الثالث والسبعون
في ان المراد الاول والاصيل لله هو ذاته	٤٠٢	الفصل الرابع والسبعون
في ان الله يارادته ذاته يريد به سره	٤٠٥	الفصل الخامس والسبعون
في ان الله يريد ذاته والاعيان بفعل ارادة واحدة	٤٠٨	الفصل السادس والسبعون
في ان كثرة مريدات لا تقصص واحدة	٤١٢	الفصل السابع والسبعون
في ان ارادة الله يتناول تغلها كل	٤١٣	الفصل الثامن والسبعون
مريد من مريد الخبور		
في ان الله يريد ايضاً الاشياء التي لم تكن	٤١٦	الفصل التاسع والسبعون
بعد موحودة		
في ان الله يريد بالضرورة وجوده وحيثه	٤٢٠	الفصل المائون
في ان الله لا يريد به سره بالضرورة	٤٢٣	الفصل الحادي والمائون
في ادلة المقترضين على ما تقدم من القول	٤٣١	الفصل الثاني والمائون
ودفعهم		
في ان الله يريد شئ غير موافق بالضرورة	٤٣٦	الفصل الثالث والمائون
العرضية		
في ان ردة الله لا تتحقق باستحباب	٤٣٩	الفصل الرابع والمائون
في دلتها		
في ان ردة الله لا يرفع عنها مكسب	٤٤٢	الفصل الخامس والمائون
في انه يجوز ان يسمي لارادة الله سب	٤٤٦	الفصل السادس والمائون
في ان ردة الله لا يجوز ان يكون سب	٤٤٩	الفصل السابع والمائون

صفحة

في ان الله ذو حرية في مقتى الاختيار	١٥١ الفصل الثامن والثمانون
في ان الله لا يوجد فيه شهوات الزوعات	١٥٢ الفصل التاسع والثمانون
في ان وجود المرح والسدة في الله لا في كنهه	١٦٢ الفصل التسعون
في ان الله هو محبة	١٦٦ الفصل الحادي والتسعون
في ان اصل كيف ثبت وجودها في الله	١٦٧ الفصل الثاني والتسعون
في ان التضائل التي مدارها على الافعال موجودة في الله	١٨٢ الفصل الثالث والتسعون
في ان التضائل الظهيرة موجودة في الله	١٩١ الفصل الرابع والتسعون
في ان الله لا يمكنه ان يريد الشر	١٩٢ الفصل الخامس والتسعون
في ان الله لا يبعث شئ (و به من المعال ان يكون فيه تعالى بعض شيء ما)	١٩٤ الفصل السادس والتسعون
في ان الله حي هو	١٩٨ الفصل السابع والتسعون
في ان الله هو نفس حية	١٩٩ الفصل الثامن والتسعون
في ان حبة الله سرمدية	٢٠١ الفصل التاسع والتسعون
في ان الله سعيد	٢٠٤ الفصل المئمة
في ان الله هو نفس سعادتة	٢٠٥ الفصل المئمة واوحد
في ان سعادة الله كاملة ونعوق كل سعادة دوبه	٢١١ الفصل المئمة والاثنان



تأليف

مجموعة من المؤلفات في الفقه والحكمة

في الفقه

- دخيرة الالباب في علم الكتاب (١٨٨٤) جلد ١
- فسطاس الاحكام (١٩٠٠) ٣ حوا
- الفلسفة النظرية (١٩١٢) ٩ اجزاء
- مجموعة الردود على الخواارج (١٩٣١) جلد ١

في الادب

كتاب - حوا لمؤلفين من سبب (١٩٢٦) جلد ١

في الفقه

- علم لاحتراع
- المحاكمات الكنسية
- الفلسفة الادبية
- مباحث اعتقادية من لقسيس نوم لأكوبي رداً على
- اليونان والارمن والعرب

OUVRAGES DE S. G. MOR CARAME

(suite)

En Arabe :

- Introduction Générale à l'Ecriture Sainte (1884) 1 vol
Droit canon comparé au droit musulman. (1893) 3 vol
Philosophie de Louvain (Card. Mercier). (1912) 6 vol.
Sermon contre les Gens. 1^{er} Livre 1 vol de 540 pages (1931)

En latin

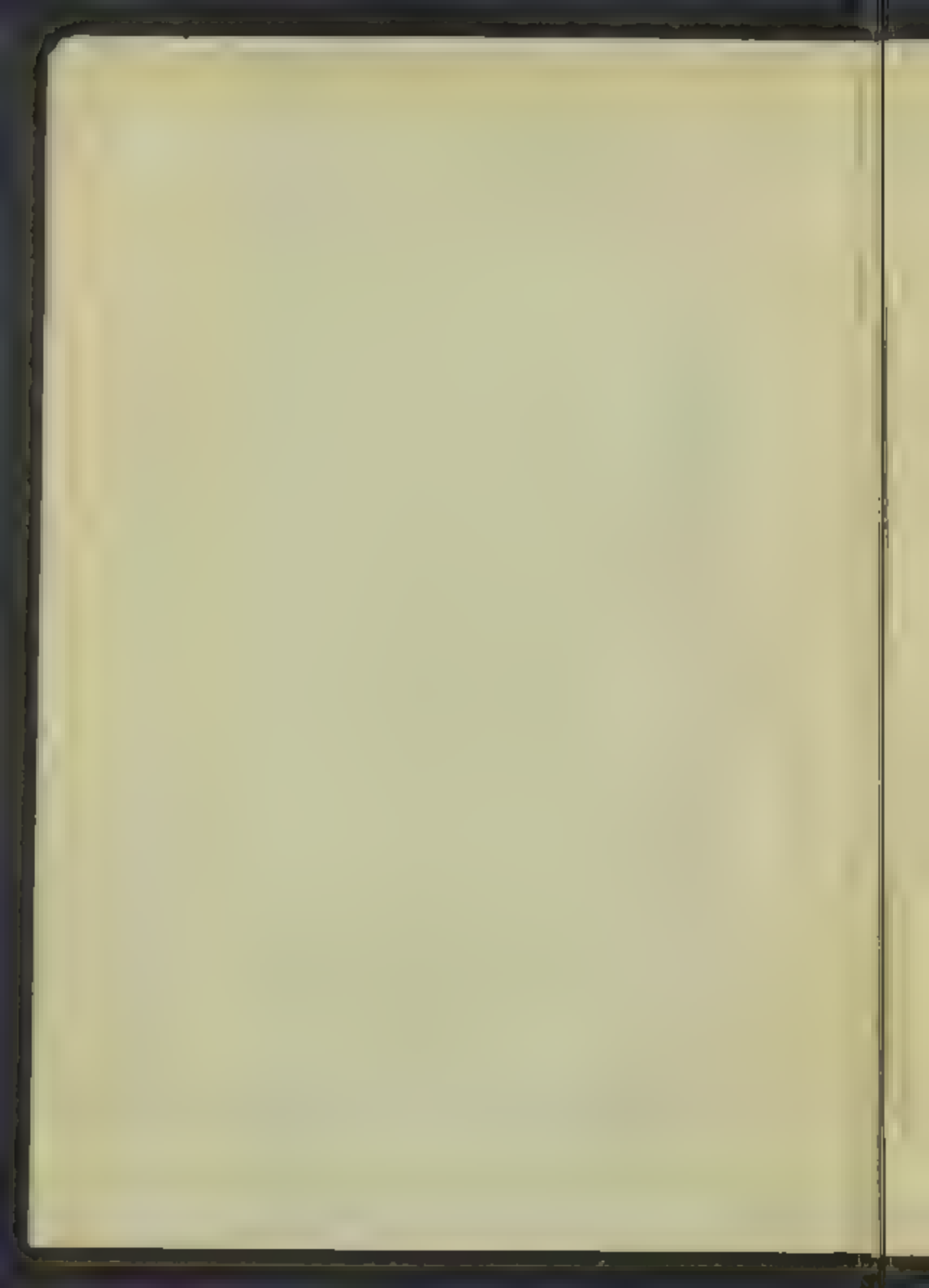
Métaphysique d'Avicenne (1936)

Sous presse en Arabe

- Synologie, belle composition 450 pages
Procédure ecclésiastique selon le nouveau Code 1 vol.
Philosophie morale, 1 vol
Opuscula Selecta de S. Thomas contra Graecos Armenos et
Saracenos (10 chapitres avec commentaire

S'adresser : Imprimerie Missionnaires Libanais
Djouanich, Liban





❖ SOMME ❖
CONTRE LES GENTILS

de

ST. THOMAS D'AQUIN

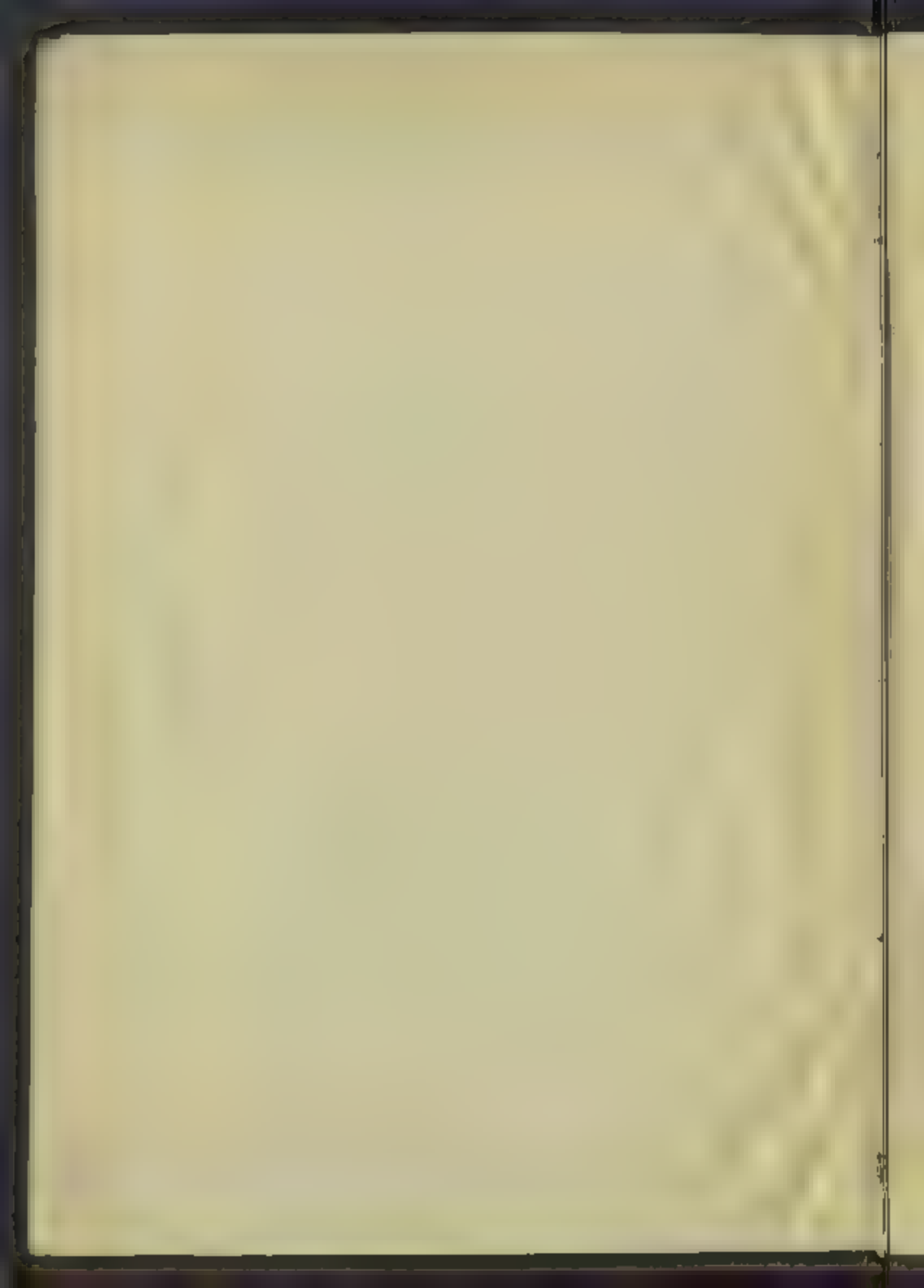
TRADUCTION ARABE

RECOMPLÉMENT DE NOMBREUSES NOTES TIRÉES
DES MANUSCRITS DES PLUS CÉLÈBRES
PHILOSOPHES ARABES

par

S. G. M^{OR} NEMATALLAH CARAMÉ

*correspondant de l'Académie des Sciences et belles-lettres de
la Sac. Cong. « pro Ecclesia Orientali »*

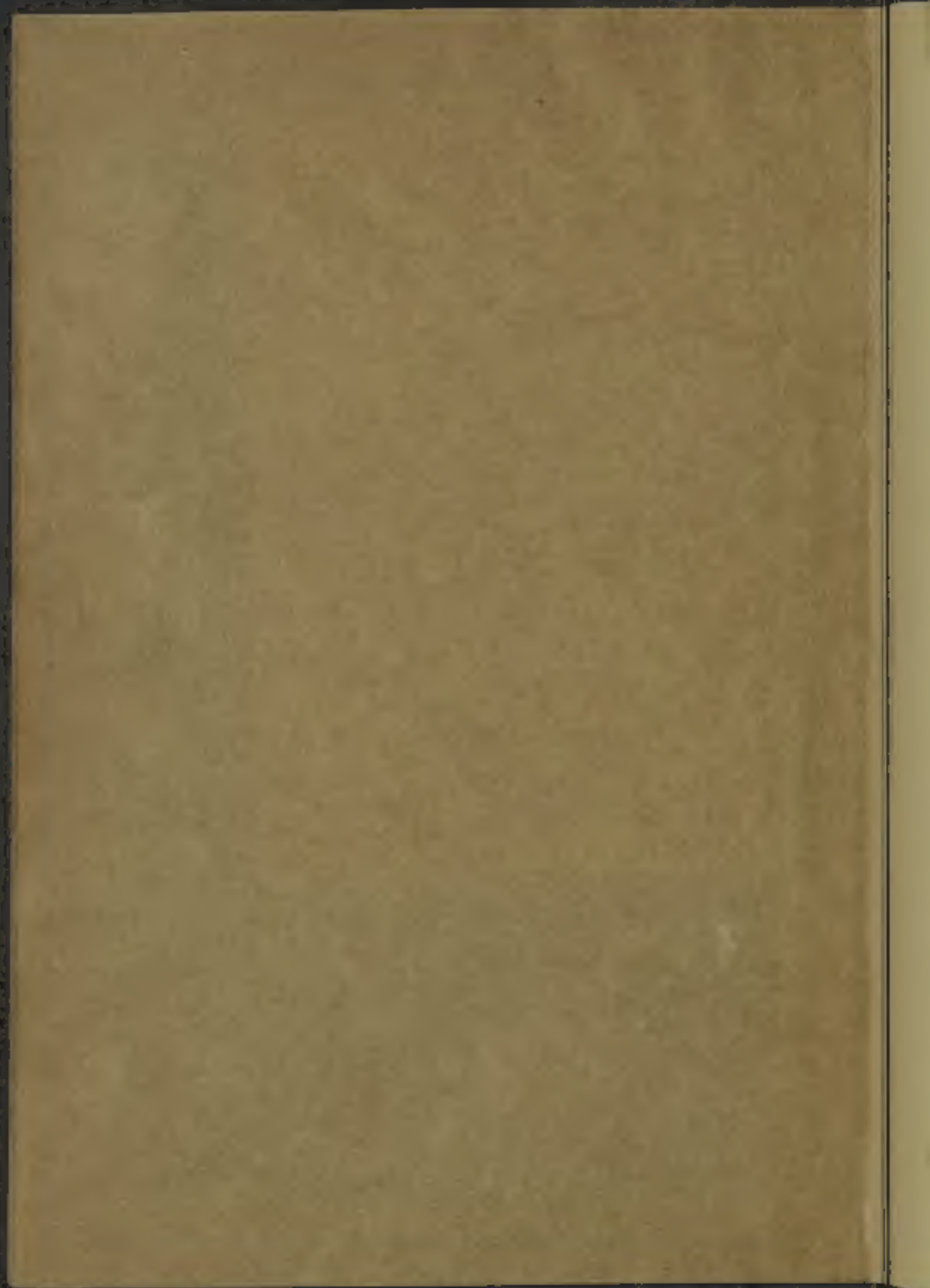


SUMMA
CONTRA GENTILES

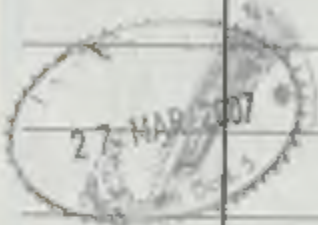



TRADUCTION ARABE

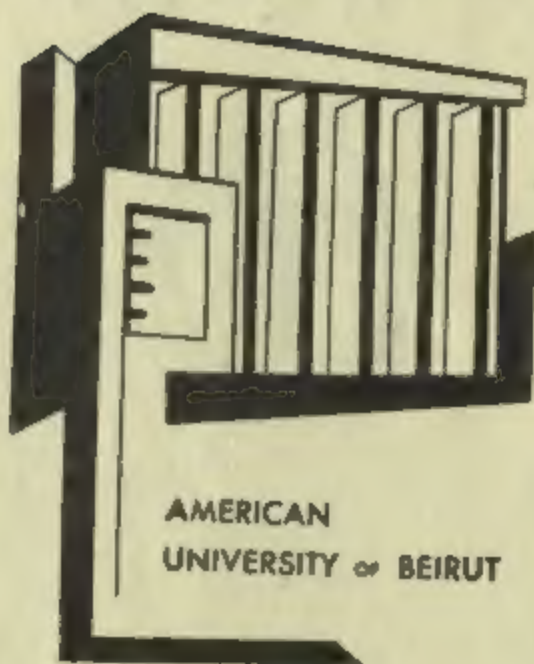
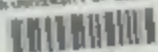




DATE DUE

نوما الاكويينى القديس
مجموعة الرنود على الخوارج
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



AMERICAN
UNIVERSITY OF BEIRUT

